STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXI

W. M. WATT. — *Conditions of membership of the Islamic Community* 5

G. F. HOURANI. — *The basis of authority of Consensus in Sunnite Islam* 13

A. MORABIA. — *Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique* 61

E. ASHTOR. — *La recherche des prix dans l'Orient médiéval*.. 101

E. TYAN. — Iflās *et procédure d'exécution sur les biens en Droit musulman (maḏhab ḥanafite)* 145

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXIV

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXI

W. M. WATT. — *Conditions of membership of the Islamic Community* 5

G. F. HOURANI. — *The basis of authority of Consensus in Sunnite Islam* 13

A. MORABIA. — *Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique* 61

E. ASHTOR. — *La recherche des prix dans l'Orient médiéval*.. 101

E. TYAN. — Iflās *et procédure d'exécution sur les biens en Droit musulman (madhab ḥanafite)* 145

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXIV

CONDITIONS OF MEMBERSHIP OF THE ISLAMIC COMMUNITY

In recent times occidental scholars of Islam seem to have paid little attention to the question of how a man becomes a Muslim and what conditions he must fulfil in order to remain a member of the Islamic community. The fullest relevant article in the *Shorter Encyclopaedia of Islam* appears to be that on "Murtadd" (apostate); and even this is more concerned with the treatment to be given to the proved apostate than with the essential marks of apostasy.

Any investigation of the conditions of membership of the Islamic community must begin with the lifetime of Muḥammad. The evidence for this, however, in the Qur'ān and the Traditions is notoriously difficult to deal with, since the precise reference of a Qur'ānic phrase is often doubtful, while the antiquity of many Traditions is questioned. In a short article the best that can be done is to state in a general way what appears to have been the position in the years from 622 to 632. Two different matters are relevant in this connection, one more applicable to groups and the other to individuals. The first is the performing of *ṣalāt* and payment of *zakāt*, and the second is the repetition of the *shahāda* or confession of faith.

Ṣalāt and *zakāt* occur frequently in the Qur'ān in conjunction with one another, and the context suggests that these are essential marks of membership of the community that followed Muḥammad or one of the earlier prophets (1). These marks of membership, however, belong to groups rather than to indivi-

(1) Cf. 2. 277; 4. 162/160; etc.; also (of Jews), 2. 43/40, 83/77.

duals. The performing of the *ṣalāt* or worship is normally a communal activity; and the collectors of *ṣadaqāt*, of whom we hear in the accounts of Muḥammad's administration (1), who were presumably at this period dealing with what is called *zakāt* in the Qur'ān, were sent to tribes or subdivisions of tribes. It also appears that in the wars of the *Ridda* or Apostasy in the reign of Abū Bakr the act tantamount to a declaration of war was the refusal of a tribe to make the customary money payments to the caliph in Medina. Thus everything points to a specific requirement of *ṣalāt* and *zakāt* by Muḥammad from his allies, though the precise requirement may have varied from group to group. The fact that the obligation lay on groups and not on individuals is in accordance with the fact that under Muḥammad and for some time afterwards the Islamic state was conceived not as a body of individuals but as a federation of tribes and smaller groups (2). At a later date, indeed, the performance of the *ṣalāt* by an individual apostate was sometimes taken as a sign that he had repented of his apostasy; but this is not at variance with what has been said about the communal character of the obligation of *ṣalāt*.

The other condition for membership of the community—and apparently a more individualistic one—was the repetition of the *shahāda* or confession of faith, "there is no god but God, Muḥammad is the messenger of God". This is attested in Tradition. A pagan Arab, proscribed by Muḥammad at the conquest of Mecca, managed to avoid execution by making his way secretly into Muḥammad's presence and, before he could be arrested, repeating the *shahāda* (3). The precise wording of the *shahāda* is not found in the Qur'ān, though it may be said to be implied (4). The first half of the *shahāda*, however, occurs many times (if we include slight variants), though not as a formula to be repeated; and it is therefore worth considering the possibility that at an early period the first clause of the

(1) Cf. *Muhammad at Medina*, 366-8.

(2) Ibid. 247 f.; *Islam and the Integration of Society*, 148 f.

(3) Cf. *Muhammad at Medina*, 69; al-Bukhari, 88.3; A. J. Wensinck, *Muslim Creed*, 29 f.

(4) Cf. Wensinck, 1-5.

shahāda was used by itself as a confession of faith. On the other hand, it would seem on general grounds that there was little need, so long as Muḥammad was alive, for a precise formula to denote the moment at which an individual became a Muslim; an individual convert would normally make some act of personal loyalty to Muḥammad, and of the adequacy of this the latter himself would be the judge. The need for a formula would only be felt towards the year 700 when many individual *dhimmīs* began to make profession of Islam; and this is all that the Traditional material can be taken to demonstrate, although it may contain some genuine reminiscences of the period before 632. While there may thus be some doubt about the earliest use of the *shahāda* as a mark of conversion, Muslims were certainly characterized from the beginning by belief in the oneness of God and in the prophethood of Muḥammad.

A fresh condition of membership of the community was introduced by the Khārijites about the time of the civil war between 'Alī and Mu'āwiya (656-61). Their assertion was that the *ṣāḥib kabīra*, the man who has committed a grave sin, is excluded from the community. This point had immediate relevance to the questions raised by the assassination of the caliph 'Uthmān in 656, but it came to be treated in a completely general way. It implies that, in order to remain a member of the community, a man must not fall below a certain standard of moral conduct. The community thus becomes a « community of saints". At first sight this insistence on the avoidance of major sins might seem to be an individualistic matter; but the context of ideas in which the Khārijites made their assertion was communalistic. They spoke of the community of Muslims as "the people of Paradise" *(ahl al-janna)*; and the reason for the exclusion of the grave sinner from the community must have been that his sin, since it merited Hell, imperilled the status of the whole community as "people of Paradise". Their thinking was thus close to the communalistic attitude implied in the first point mentioned. When it came to the realities of politics, Khārijism in its pure form soon proved completely impracticable as the basis of an actual state, and was gradually modified. Something of this principle of the Khārijites was taken over by

the Mu'tazilites, though their view was essentially a compromise. They held that the grave sinner went to Hell and therefore did not belong to "the people of Paradise", but they did not demand his exclusion from the this-worldly political community.

The first opponents of the Khārijites were the Shī'ites, who, in contrast to the Khārijite insistence on the community as divinely-founded, emphasized the importance of the divinely-guided leader. In the course of time, however, many Muslims who were not Shī'ites opposed the Khārijite principle of the exclusion of the grave sinner from the community. These Muslims were called Murji'ites, but this was only a nickname given by critics, and indicates a tendency or attitude and not a close-knit sect. Some extreme exponents of this Murji'ite tendency went so far as to affirm that "along with *īmān* sin does no harm" (1); that is to say, when a man is a *mu'min*—believer, member of the community—the commission of a sin does not lead to his exclusion from Paradise. This extreme Murji'ite view was not widely accepted, however, for it was realized that it seriously belittled the difference between uprightness of life and moral depravity. Even those Murji'ites, however, who rejected this extreme view, agreed that grave sin did not lead to a man's exclusion from the community. At the same time they considered the difference between righteousness and wickedness important, and held that sin would be punished either in this world or the next.

The formulations of the Murji'ites led to discussions of another aspect of the question, namely, that connected with the idea of *īmān*. This word is usually translated "faith", but the connotations of the European words "faith", "foi", "Glaube", are not appropriate to the Islamic context. It seems best here not merely to avoid the translation but also to think of *īmān* primarily as "that which makes men *mu'minūn*"; and we remember that *mu'minūn* or "believers" is the commonest appellation in the Qur'ān of the followers of Muḥammad. It is membership of the community that comes first; and then subsequently Muslim thinkers may discuss what is essential to

(1) Cf. ash-Shahrastānī, *Milal* (Cureton), 106.

membership. This is basically what they are doing when they discuss the nature of *īmān*. The aspect of *īmān* to which most of the Murji'ites gave prominence was the acceptance of intellectual contents. This aspect is found already, indeed, in the group of Traditions to the effect that *īmān* is *īmān* in God, his angels, his book, his messengers and the final resurrection (1). The precise content, however, was not a frequent subject of discussion for the Murji'ites with one another or with opponents, while such discussion of contents (articles of belief) as took place among later theologians was not closely linked with the question of membership of the community (2).

One important line of development of the conception of *īmān* as the acceptance of intellectual contents is to be found in the works of the Ḥanafites or followers of Abū Ḥanīfa, including the Māturīdites. Abū Ḥanīfa is often called a Murji'ite, though he exhibited the Murji'ite tendency in a moderate form which was not heretical, but was in fact incorporated into the central Sunnite position. The Ḥanafites, starting from the conception of *īmān* as the acceptance of doctrines, emphasized the point that the outward profession of the doctrines with the tongue was not sufficient; there must also be inner acceptance in the heart. The doctrines to be professed are seldom mentioned explicitly; they were doubtless either those of the *shahāda* or of the Tradition about *īmān* mentioned above. The difficulty of deciding which doctrines were essential does not seem to have been felt by the Ḥanafites for several centuries. This disregard of problems about particular doctrines was in line with the Ḥanafite assertion that *īmān* is indivisible, that is to say, it was not the acceptance (external and internal) of articles of belief as separate items, but the acceptance as a totality of the doctrinal position of the community. Presumably a man who held some belief seriously at variance with the general position of the community would be excluded from it. This, however, did not affect the main point, namely, that a man was either a member

(1) Cf. Wensinck, 23.

(2) But cf. the remarks of al-Fuḍālī about Ibn-al-'Arabī and as-Sanūsī in D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, 316.

of the community or he was not; there was no third possibility, and there were no differences between members in respect of their membership, even though they might differ in piety and in uprightness of life. In accordance with this set of ideas the Ḥanafites held that *īmān* could neither increase nor decrease, and this assertion came to be a mark of the distinctive Ḥanafite position.

A slightly different conception of *īmān* underlies the other main stream of theological thought in the central body of Sunnites, that of the Ash'arites. For this school mere acceptance of doctrines, even when both internal and external, was not sufficient for membership of the community; there must also be action. If the inhabitants of an island pronounced the *shahāda* at intervals but otherwise observed none of the religious duties known as "the pillars of Islam", one could hardly call them a community of Muslims. With such thoughts in mind the Ash'arites insisted that *īmān* must include action as well as outward profession and inward acceptance. They might be said to be generalizing from the earlier conception of *ṣalāt* and *zakāt* as marks of an Islamic community, whereas the Ḥanafites were expanding the *shahāda*. The consequence of introducing action into the conception of *īmān*, however, was that, since men's observance of religious duties varied, they differed in respect of *īmān;* and thus it came to be a distinctive feature of the Ash'arite position in contrast to the Ḥanafite that *īmān* could increase and decrease (1).

Another matter prominent in the early discussions was the ultimate fate of the grave sinner. The problem, as already hinted, was to avoid excluding the grave sinner from the community (as the Khārijites had done), and yet not to belittle the difference between the upright man and the sinner. Al-Ash'arī himself tended to a rigorous moral outlook; he accepted the doctrine that Muḥammad had power to intercede for sinful members of his community on the Last Day, but he would not go beyond asserting that this power existed and that it would be

(1) These matters are discussed more fully in a forthcoming article on «The Conception of *īmān* in Islamic Theology.

exercised on behalf of *some* Muslim sinners, though not necessarily on behalf of all. This left open the possibility that some Muslims might be eternally in Hell. On the whole, however, the theologians of the central Sunnite body tended to the view that all Muslims who remained Muslims would eventually be in Paradise, though they would be punished for their sins. The punishment might be on earth or in Hell, but, if the latter, it would be for a limited period only. Thus the Islamic community was a *firqa nājiya* or "saving sect", membership of which led certainly to Paradise.

The same general picture is gained by considering what, from the central Sunnite position, leads to exclusion from the community. In general it may be said that exclusion is due to *shirk* or *kufr*. The term *shirk* was originally applied to idolatry or polytheism, but, strictly speaking, it is the association of any other being in the worship and service due to God alone. In effect it is denial in word or deed of the first phrase of the *shahāda*. *Kufr* is less easy to define. It is that which characterizes non-Muslims or rather opponents of the Islamic community, and also that which changes a Muslim into an opponent of the community. Any article of belief or any activity which was felt to indicate that a man had broken away from the Islamic community would be an instance of *kufr*. This shows how it came to be regarded as a less serious offence to drink wine than to assert that wine-drinking was licit; the former was merely an individual fault, for which a man would be punished and then pardoned, whereas the second was the denial of a basic rule of the community. To say that, because a man holds a false article of belief, he is in a state of *kufr* is not contrary to the Ḥanafite conception of *īmān* as indivisible, since to hold a contrary belief on some important matter is tantamount to a rejection of the Islamic community. The ulema had the power to decide when a view was erroneous to the extent of constituting *kufr*, but according to al-Ghazālī they abused this power and applied the label of *kufr* to minor deviations (1).

(1) Cf. *al-Munqidh* in Watt, *Faith and Practice of al-Ghazālī*, 37 f.

The conclusion of this investigation is that there is more communalistic thinking in Islam than is usually realized. It is often remarked that the Islamic community is thought of as a tribe or "super-tribe", and this is relevant in the present connection, for it appears that for most Muslims membership of the community is by birth. It is noteworthy that most of the early Khārijites held that the children of *mu'minūn* went to Paradise and those of *kāfirūn* to Hell (1). For non-Muslims, of course, the pronouncing of the *shahāda* could be regarded as marking entrance into the Islamic community; but Islam has never boasted about conversions, and has sometimes passed them over in complete silence. The norm is the community propagating itself by natural reproduction. Moreover, as in the case of a tribe or natural community, the essentials of membership are not clearly formulated. A man ceases to be a member if he does something which the general body of Muslims feel to be incompatible with membership. Usually this will be something which aligns him with a rival community; but the point to notice is that the ultimate criterion is the "feeling" of the general body of Muslims, this "feeling" which is formalized in the conception of *ijmā'* or consensus. From time to time theologians have drawn up elaborate lists of the essentials of membership of the Islamic community, but these lists have never been accepted by the consensus and have therefore never been effective. This very dominance of the *ijmā'* or consensus is further evidence of the deep communalism or communal solidarity of Islam, of which another aspect is the absence of any rite of initiation (2).

W. Montgomery Watt
(Edinburgh)

(1) Cf. Watt, *Free Will and Predestination*, 37.

(2) A slightly abbreviated form of this article was read at the study conference on rites of initiation organized by the International Association for the History of Religions, Strasbourg, September, 1964.

THE BASIS OF AUTHORITY OF CONSENSUS IN SUNNITE ISLAM

1

The primary doctrine of consensus *(ijmā')* in Sunnite Islam is simply this: that the unanimous opinion of the Sunnite community in any generation on a religious matter constitutes an authority *(ḥujja)*, and ought to be accepted by all Muslims in later times. The importance of the doctrine in theory and practice was recognized particularly in medieval Islam, and has been much emphasized, and in some respects exaggerated, by modern orientalists since the studies of Snouck Hurgronje (see § 17).

This being so, it was natural that serious thought should be given to the fundamental question, What is the basis on which this authority of consensus rests? Or, what facts about Islam and the world legitimize it? This is the question known in Arabic as *ḥujjīyat al-ijmā'*, "the authoritativeness of consensus". Much was written about it in medieval Islam, as we shall see, and more variety has been added by modern Muslims. We should also expect to find some extensive historical study of the question by modern orientalists. But what has been written has generally been too brief, forming a part of a wider survey of Islamic consensus, or of Islamic law as a whole (1). The question has usually been thought to have been sufficiently dealt with by quoting the famous Tradition, « My Community does not agree on an error", which was the major basis accepted for a thousand years. The historical weight of this Tradition,

(1) References to standard works by modern Muslims and orientalists are given in §§ 14-15 and 17-18.

however, should not obscure the existence of a considerable variety of opinion and expression in the past. The question seems to deserve treatment in a monograph which will, it is hoped, illuminate it by concentrating on it as a subject by itself and referring to other aspects of consensus only when they are seen as relevant (1).

2

The subject will be treated primarily as intellectual history, showing the development of arguments in successive periods by leading thinkers. The social and religous background will be mentioned as helping to explain the tendencies of medieval and modern ages. But the main purpose of this article is not to explore the practical and other causes which created a favorable or unfavorable climate for the doctrine of consensus, but to review the justifying *reasons* accepted (or doubted) by Muslim jurists. Obviously to any intellectual class these are of great weight as causes of conviction. They have a logic of their own which makes their relations with each other, sometimes over periods of centuries, often more significant than their relations with contemporary events and conditions. This is particularly true for medieval Islamic thought, in an environment which changed comparatively little over a long time, and in which on the other hand there was a continuous intellectual tradition making it normal for later thinkers to be thoroughly familiar with what their predecessors of all periods had written.

Critical comments on the arguments used will also be made. These will be given from the standpoint of a non-Muslim trying to find out what would be logically valid on this subject, given the basic Islamic assumption that the true religion was revealed by God to Muḥammad in the *Qur'ān*. Thus no assump-

(1) The closest to monograph treatment known to me to date is found in an unpublished doctoral dissertation by M. Z. Madina, «The classical doctrine of consensus in Islam", (University of Chicago, 1957). The first two chapters deal with the basis of consensus in the *Qur'ān* and Traditions, as worked out by medieval scholars. I have found these chapters helpful as far as they go. 'Alī 'Abd ar-Rāziq, *al-Ijmā' fī sh-sharī'a al-Islāmīya* (Cairo, 1948), ch. 3, brings together many quotations, but offers little analysis..

tion is being made at all that consensus is an essential part of Islam, nor even that the Traditions of the Prophet are so, though they will be considered seriously. Still less is it assumed that every opinion of individual Muslim scholars like Shāfi'ī or Ghazālī reflects accurately the original religion of Islam, however widespread their influence may have been. This approach needs no apology. It seems to the writer the only way to contribute to a further understanding of Islam, by Muslims and non-Muslims alike. A historical account alone will not do this, for however much it may clarify what Muslims in the past have actually thought, and why, it will leave us with no estimate of the Islamic validity of all this thought.

No reference will be made to Shi'ite theories, except incidentally as influencing Sunnite thinking. It is felt that the latter can be studied as a fairly self-sufficient unit. "Islam" and its adjectives will be used conventionally as referring to the Sunnite tradition.

MEDIEVAL ISLAM

3. 1

The practice of following consensus, as distinct from theories about it, goes back to pre-Islamic Arab society, in which the force of public approval generally backed any man's adherence to the *sunna*, the customary way of the ancestors. *Sunna* in this ancient sense means what Joseph Schacht has called "the living tradition", and as he points out it is closely connected with the idea of consensus (1).

The Prophet imposed a sharp break with tradition, changing the concept of the community as well as many customary practices, and while he lived the practice of following consensus was largely superseded among Muslims by obedience to the judgements of the *Qur'ān* and Muḥammad. But there can be

(1) *Origins of Muhammadan jurisprudence* (Oxford, 1950), p. 58; and in *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesny, I (Washington, 1955), 30. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1888), reprinted (Hildesheim, 1961), II, 11 ff.

little doubt that a good deal of consultation went on before he made a decision, far more than is represented in the hero-worshipping biographies of Ibn Isḥāq and others. And in any case, whatever may have been his own practice, there is no reason to think he discouraged his Companions from making agreed decisions during his absence or after his death. Thus it was normal that the first Caliph was elected by some kind of informal consensus, and this long-remembered event set the tone for many later proceedings. Without the Prophet, the early Muslims naturally reverted to a sensible procedure of their ancestors, only changing the source of public authority from the tribe to the religious community or *umma*.

When the Umayyad dynasty came to power, they found support for their own legitimacy in the oath of loyalty, which supposedly bound the whole community to them and sanctioned their regime with unanimous public acclaim. Thus the state in the first century of Islam was not unfavorable to the idea of consensus of the Muslims, backing the ruling family. The early scholars from their side welcomed the idea of consensus in the sphere of law, as they were the mouthpieces and formulators of it, and during the first century they were able to develop it as a "living tradition", unhampered as yet by the weight of prophetic Traditions or of past consensus. Above all, there was a compelling religious reason, soon felt by all thoughtful Muslims: the need for a continuing human authority that would bind the community together by enlarging the nucleus of practice and belief established by the Prophet, through new interpretations and extensions. This need was felt desperately after the disastrous schisms between Sunnīs, Shī'a and Khawārij over the question of the Caliphate. Since the Sunnīs could not find such an authority in an official priesthood, lacking in Islam, nor in the leadership principle sponsored by the Shī'a, they naturally turned to the community itself as the authority that would unite the faithful, all but the heretics, in a common body of law and doctrine.

These are some of the aspects of early Islam which made consensus apt to be accepted in practice. But there was no conscious formulation of a theory at this time. It is probable

that neither the *Qur'ān* nor any genuine Tradition contains such a formulation (1). Nor were the lawyers of the first century yet ready to frame theories to justify their evolving practice.

3. 2

Theories arose in the eighth century A.D., as part of the general growth of the science of Islamic jurisprudence *(uṣūl ash-sharī'a)*. Various questions were posed about consensus. What was the constituting group whose unanimous opinion was binding: the entire community or the learned? On whom was consensus binding: on all future generations of Muslims or something less than that? On what subjects: religious practice or doctrine or both? Was "independent" consensus authoritative, i.e. consensus which went beyond interpretation of the sacred texts to make new rulings not derived from them? What sanctions should enforce conformity to consensus? All these questions, though prominent in the classical writings, will not be discussed here, except in so far as differences in the answers given to them affect the answers given to our question.

For convenience of reference, a standard definition of consensus is quoted here from a medieval source:

> "the agreement of independent scholars of Muḥammad's Community in a particular period upon a legal decision." (2)

This gives the constituting group and the range of subjects. But there was by no means an agreement on either of these points. With regard to the constituting group, for instance, Shāfi'ī thought of it as the entire Community, except on technic-

(1) This is an opinion, which will be supported in the course of the article. Meanwhile, since a decision on the order of treatment has to be made, this opinion provides one reason why these two sources are not being examined at the present stage as bases for consensus. Another reason is that their significance for our subject depends largely on the varying interpretations given of them, so it will be more accurate to examine them in the contexts of their interpreters through the centuries. Some judgements can then be made about the soundness of the interpretations in relation to the original sources.

(2) Muḥmmad b. Ḥamza al-Ghaffārī (d. A. D. 1430/31), *Fuṣūl al-badā'i' fī uṣūl ash-sharā'i'*, quoted by 'Abd ar-Rāziq, *Ijmā'*, p. 6: *ittifāqu l-mujtahidīna min ummati Muḥammadin ('alayhi s-salāmu) fī 'aṣrin 'alā ḥukmin shar'ī.*

al matters, while the Hanbalites confined it to the Companions of the Prophet. In most of the discussions about the basis of consensus, however, the group is not specified, and the proofs relied on might apply to any group. Therefore I shall not specify unless required by the argument to do so. With regard to subjects, the definition given is narrower than what was in fact the full range, since consensus determined not only questions of law but also a few essential elements of doctrine, such as a Muslim could not deny without going against the minimum creed of the religion. Nevertheless it is true that consensus was used more widely to determine matters of *sharī'a* law, i.e. matters of religious-legal practice.

The question with which we are concerned, about the basis on which the authority of consensus rests, is quite a sophisticated one, and for that reason was probably not the first in time of the questions raised by the legal theorists. We do not know what occasioned its first being asked. One obvious possibility is that it was stimulated by the challenge of Shi'ism. The Shī'a claimed authority for their *imāms*, on the basis of the divine grace bestowed on the house of 'Alī to make infallible religious judgements. Over against this formidable claim, the Sunnīs had to defend the rightness of their community as a whole. And since they could not do this on issues where there was dissension among themselves, their unanimous judgements were evidently the thing for which they might most easily claim divine guidance and religious authority. But we must hesitate to explain the origin of Sunnite statements on this question as a response to a Shī'ī challenge, because the first statements arose in the early 'Abbasid period, when Shi'ism was in a dormant phase, and had not yet organized a militant intellectual propaganda.

Before proceeding to a survey of the bases of support mentioned in history in favor of consensus, it will be useful at this point to set forth a table of the main logical types into which they fall.

(a) *A text without a reason:* i.e. a statement of *Qur'ān* or Tradition urging Muslims to follow consensus, but giving no argument for doing so.

(b) *A reason without a text:* i.e. an argument for following consensus which does not explicitly quote scripture. This heading, however, includes two sub-types with a significant theological difference between them. (i) A reason independent of anything in scripture. Some suggestions of this sort have been made in the modern age, but without validity as I hope to show. (ii) A reason which is an implication of scripture in its broad meaning, without being relatable to a particular text.

(c) *A text giving a reason.* This type also may be subdivided. (i) A text giving an explicit reason, not requiring interpretation or deduction, such as the Tradition that asserts the infallibility of the Community. (ii) A text which implies a reason, to be drawn out by scholarly interpretation or deduction.

Obviously the type which best satisfies the requirements of Islamic jurisprudence is (c,i), a text of *Qur'ān* or Tradition giving a reason in plain language. And this is in fact the type that became historically predominant.

4

The first known attempt to find an intellectual basis for consensus was made by Muḥammad b. al-Ḥasan ash-Shaybānī (A.D. 749-805), a disciple of Abū Ḥanīfa who was one of the earliest Muslim writers of books on jurisprudence (1). Shaybānī was a cautious advocate of the use of personal judgement *(ra'y)* in law, who nevertheless based his teaching on Traditions wherever possible (2). In his edition of Mālik's *Muwaṭṭa'*, commenting on a particular decision he wrote:

> "The Muslims are agreed on this and approve of it, and it is related on the authority of the Prophet that everything of which the Muslims approve or disapprove is good or bad in the sight of Allah" (3).

(1) See (Ibn) an-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1872), p. 204; (Cairo, 1348 A.H.), pp. 287-88. Equally early is an argument of Mālik b. Anas (d. 795) supporting the "living tradition" of the Madinese with two Qur'anic passages, but without referring to consensus. See R. Brunschvig, « Polémiques médiévales autour du rite de Mālik », *al-Andalus* 15 (1950), pp. 377-435, especially pp. 381-82, 416-17.

(2) "Shaibānī", *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1953).

(3) As translated by Schacht, *Origins*, p. 86. Literally, "Whatever the Muslims see as good is good with God, and whatever the Muslims see as bad is bad with

Thus Shaybānī in generalizing the principle of consensus was careful to base it on a Tradition.

The same Tradition was repeated in later works as supporting consensus, but was not much emphasized on account of certain weaknesses. For one thing, its *isnād* was incomplete, even though it contained the venerable name of 'Abdallāh b. Mas'ūd (1). Some reserve may also have been felt about the content of the Tradition. For although no doubt its proper interpretation is that the Muslims always *see* correctly what God has laid down as good, it could too easily be misunderstood as meaning that human opinion *(ra'y)*, not God's decree, *determines* what is good and bad, and God merely follows with His approval. And anything approaching this social subjectivism in ethics, or *vox populi vox Dei* in theology, was sure to be rejected by all Muslim scholars as directly contrary to the religion of the Book (see § 16) (2). For if God gives His believers a *furqān*, a means of discriminating between true and false, good and evil (3), this means is evidently provided in the first place through the *sharī'a*, not through man's thinking. This was the predominant opinion, at any rate after the work of Shāfi'ī in jurisprudence. Shaybānī's Tradition had a further weakness: it does not refer specifically to the *unanimous* approval or disapproval of the Muslims, thus it is too vague to be a decisive text favoring the doctrine of consensus. But with all these faults it did not fall entirely out of sight, for it did support, however vaguely, the major idea in classical thought about consensus, the idea of its infallibility.

God": *Mā ra'āhu l-mu'minūna ḥasanan fahuwa 'inda llāhi ḥasanun, wa mā ra'āhu l-Muslimūna qabīḥan fahuwa 'inda llāhi qabīḥun.* Mālik-Shaybānī, *al-Muwaṭṭa'* (Lucknow, 1297 and 1306 A.H.), p. 140.

(1) Ṣ. Maḥmaṣānī, *Falsafat at-tashrī' fī l-Islām*, 2nd ed. (Beirut, 1952), p. 118; Eng. tr. F. Ziadeh, with same title (Leiden, 1961), p. 77: with incomplete references to Sakhāwī, *al-Maqāṣid al-ḥasana*, and Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb as-sunna*. See also 'Abdalhai Lakhnawī's commentary on Mālik-Shaybānī, *Muwaṭṭa'*, *ad loc.*

(2) For a classification of theories, see my article "Two theories of value in medieval Islam", *The Muslim World*, 50 (1960), pp. 269-78.

(3) *Qur'ān*, viii, 29; xxv, 1. *Furqān* was generally understood in this sense by the commentators. Whether it really bears another sense in the *Qur'ān* is not pertinent to our statement of medieval scholars' reactions. See "Furḳān", *Shorter Encyclopaedia of Islam.*

Another argument from the early 'Abbasid period, which foreshadows the classical argument, is recorded by Shā'fī, where he says that those scholars who reject Tradition altogether as a source of law

> "acknowledge the consensus on the ground that the Muslims, Allah willing, would not agree on any given doctrine unless they were right, and so their generality *('āmmatuhum)* could not be mistaken as to the meaning of the Koran, even if individuals might be." (1)

Schacht identifies these "anti-Traditionists" with the *ahl al-kalām*, by which Shāfi'ī meant the Mu'tazīla. Their argument naturally does not quote a Tradition. Instead, it relies on an implication of the general spirit of Islam and the *Qur'ān*, quite in the Mu'tazilite manner of rational theology. It starts from the Islamic premisses of a benevolent God and an *umma* specially favored with divine grace (2). Hence it is inferred that for all of the Muslims to be mistaken would be a contradiction of this divine favor. The inference is not strictly justified, for God may favor a people with blessing but stop short of making them infallible.

This argument is interesting as coming from the Mu'tazila, for the idea of a divine guarantee of the rightness of the *umma* comes close to assuming predestination of the *umma's* decisions, which we should expect to be contrary to the Mu'tazilite principle of man's power to choose, including the power to choose

(1) Schacht, *Origins*, p. 41, summarizing Shāfi'ī, *Kitāb al-umm* (Bulāq, 1321-25 A.H.), VII, 252-53. But I have translated *'ammatuhum* as "their generality", not "their majority". The primary meaning of the verb *'amma* is "to be general, universal, common, comprehensive", etc., and it could not normally refer so specifically to a majority. "Their majority" would produce a rather extreme view of consensus: that even a majority of Muslims must be infallible.

The reason for Schacht's understanding "majority" may have been the apparent difficulty of reconciling the totality not being mistaken with some individuals being mistaken. This would certainly be a contradiction if understood *simultaneously*. But I think the meaning is, "It is impossible that the Muslims could all be mistaken at once, though it is possible that some individual Muslims may be mistaken *on other occasions*, when there is no unanimity". This is the classical view of consensus. It is expressed more clearly in Shāfi'ī's statement of his own view, see below, § 5.

(2) See below, § 7, for Qur'anic support, quoted in later times.

error. It would not, however, be fair to refer to this as a definite doctrine, since all we have as evidence is brief statements of Shāfi'ī about some barely identified early thinkers, to whose general position he was himself opposed (1).

5

When we come to Shāfi'ī (767-820), we are dealing for the first time in Islamic history with a thoroughly systematic jurist whose views are well known from substantial writings of his own. The root idea of his jurisprudence may be described as theological positivism, the theory that the entire law of Islam is to be derived ultimately from sacred or sanctified sources, the *Qur'ān* and Traditions respectively. Analogical reasoning *(qiyās)* was not hard to fit into this theory, since it was no more than deduction, drawing out the implications of scripture, and thus akin to interpretation of scripture. But to follow human consensus as a legal source seemed somewhat remote from scripture, hence it is not surprising that Shāfi'ī was lukewarm about it. Since it was too well entrenched in his time to be rejected (and he may never have thought of that), he accepted it with qualifications (2) and sought to justify it by proofs within the framework of his system.

As might be expected, Shāfi'ī looked for a proof in the *Qur'ān*. It is related that he searched the Book for three days, before he settled upon iv, 115:

> "But whoso makes a breach with the Messenger
> after the guidance has become clear to him,
> and follows a way other than the believers'

(1) Cf. a parallel early Christian argument for the infallibility of the Church, by Tertullian: "Suppose now that all [the Churches] have erred. ...[This would mean that] the Holy Spirit has not watched over any of them so as to guide it into the truth, although He was sent by Christ, and asked from the Father for this very purpose—that He might be the teacher of truth". J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, II (Paris, 1878), 40: in "De praescriptis", ch. xxviii, as translated by P. J. Toner, "Infallibility", *Catholic Encyclopaedia*, VII (New York, 1910), 793, with mistaken reference (here corrected).

(2) See Schacht, *Origins*, pp. 88-94, for Shāfi'ī's attitude to consensus.

him We shall turn over to what he has turned to
and We shall roast him in Gehenna—
an evil homecoming!" (1)

The verse is understood as a direct injunction to follow consensus, without the mediation of any reason such as its infallibility. The proof depends on an identification of the "way of the believers", referred to obliquely in the verse, with the unanimous consensus of the continuing Muslim community. This is where its weakness lies, for the phrase is capable of other interpretations: e.g. "the way of the believers" may mean "the way laid down *for* them in scripture." The story of Shāfi'ī's lengthy search, if true, must be understood to mean, not so much that he needed three days to light upon the relevant verses in the Book, with which he was perfectly familiar, but rather that he hesitated that long before accepting any verse as a proof.

Shāfi'ī also quotes two Traditions ordering Muslims "to hold fast to the Community." (2) The interpretation he gives of these Traditions shows how he makes them a basis for the authority of consensus:

> "Q.: What is the proof for the authority of that on which men are agreed? A.: When the Prophet ordered men to hold fast to the community of Muslims, this could only mean that they were to accept the doctrine of the community; it is reasonable, too, to assume that the community cannot as a whole be ignorant of a ruling given by Allah and the Prophet. Such ignorance is possible only in individuals, whereas something on which all [Muslims] are agreed cannot be wrong and whosoever accepts such a doctrine does so in conformity with the *sunna* of the Prophet." (3)

(1) Tr. A. J. Arberry, *The Koran interpreted*, 2 vols, (London, 1955), as for all *Qur'ān* quotations. Verse references to Flügel and Cairo editions, e.g. iii, 98/103. Third line: *wa yattabi'u ghayra sabīli l-mu'minīn.* See I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), pp. 53-56, on Shāfi'ī's search.

(2) *Risāla*, ed. M. Shākir (Cairo, 1358/1940), pp. 402, 473-74; tr. M. Khadduri, *Islamic jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla* (Baltimore, 1961), pp. 253, 286.

(3) *Umm*, VII, 271-72, as translated by Schacht, *Origins*, p. 90. Cf. *Risāla*, pp. 472-73.

This answer of Shāfi'ī is important and deserves careful scrutiny. The "question" interprets the Tradition in a more specific sense than is apparent, understanding it as authorizing a cumulative, irrevocable obligation on all Muslims to accept every consensus. In his answer Shāfi'ī gives a reason, amounting to the same argument which he had found in the opponents of Tradition. It is, in fact, the later proof by infallibility, but stated as an argument, not as the Tradition "My Community does not agree on an error". Now this Tradition would certainly have been quoted by Shāfi'ī if it had been available to him, for it would have provided the ideal proof from his positivist viewpoint. Hence Schacht concludes that he did not know it—an inference which is unavoidable, except for the possible alternative that he had heard it but did not accept it as genuine (1). In either case it is significant for Shāfi'ī's thought that he accepted the doctrine of infallibility even without a Tradition. The significance of this fact for the history of the Tradition itself is even greater, as will be pointed out (§ 19).

6

After Shāfi'ī, and to some extent due to the force of his thought, there arose the great collections of Traditions, the standard commentaries on the *Qur'ān*, and the classical formulations of Sunnite jurisprudence in the compendia of the four schools. Consensus came to be accepted by all jurists as one of the four sources of law. Among the major practices imposed by consensus on lawyers was that of *taqlīd*, consultation of the standard law books of one's own school, with a corresponding abstinence from *ijtihād*, the use of one's own judgement in discovering the law. The underlying assumption was that the standard decisions of the schools in detail were themselves now authorized by consensus and could not be overridden. While the growth of a body of law by precedent is familiar in other systems, in Sunnite Islam the doctrine of consensus and the almost complete closing of the gate of *ijtihād* produced an unu-

(1) *Origins*, p. 91.

sually static law, within the spheres where it operated, such as family law, obligations and contracts, religious trusts *(awqāf)*. But the situation was generally accepted and even welcomed by the legal profession from the ninth to the nineteenth centuries, except for a few original thinkers like the Zahirite Ibn Ḥazm and the Hanbalites Ibn Taymīya and Ṭawfī. This general compliance is reflected in the attitude of the majority of jurists toward the basis of consensus, which was thought of as something to be established, not rejected. Even Zahirites and Hanbalites only thought of limiting it.

In the sphere of dogma the weight of consensus was less heavy, because there was less agreement in fact, and because many leading theologians, philosophers and mystics were disinclined to claim the existence of a consensus on points of belief beyond the minimum necessary for unity. After the schismatic conflicts of early Islam it was commonly felt as desirable to allow latitude in interpreting scripture, on matters which did not affect practice. For after all it was the way of life, the *sharī'a*, which for Muslims constituted the core of Islam.

It would be an arduous task to make a complete survey of all that was written about the basis of consensus in the voluminous literature of Islamic law. It will be sufficient here to discuss some of the main texts and arguments that were relied upon, and the opinions of a few leading thinkers, and especially of the Shāfi'īte Ghazālī (1058-1111), whose treatment of the subject is the most thoroughgoing in medieval Islam. We may take our starting-point from a concise statement by him. After defining consensus as "agreement of the Community of Muḥammad, especially on a religious question", he writes:

> "Its authority is based on the impossibility of error by the Community; this is the whole matter. That it is an authority may be known by the Book, or by universally accepted Tradition *(sunna mutawālira)*, or by intellect *('aql)*. As for consensus, it is not possible to establish consensus by it" (1).

(1) *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* (Cairo, 1356/1937), I, 110, 111. For Ghazālī's views on other aspects of consensus, see I. Goldziher, "Über iǵmā'", *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zü Göttingen*, Phil.-hist. Kl. 1916, pp.81-85.

The four methods of proof mentioned here are parallel to the four standard sources of Islamic law; *Qur'ān*, Tradition, analogical deduction from scripture *(qiyās)*, and consensus. The general correspondence of *'aql* with *qiyās* will appear when we come to the intellectual argument (§ 9).

7

Several verses of the *Qur'ān* are cited by medieval scholars in support of consensus. iv, 115, the one blessed by Shāfi'ī, is felt by Ghazālī (1) to be the strongest, but he does not consider it to be a *naṣṣ*, a decisive textual proof. Of the commentators, Ṭabarī (839-923) does not apply the verse to consensus; Bayḍāwī (d. 1286?) does so, but with little discussion; while Zamakhsharī (1075-1144) does so with a reason, that the verse links disobedience to the Prophet with divergence from "the way of the believers" (2). The last point is also made by both Ibn Ḥazm (994-1064) and Ibn Taymīya (1263-1328) (3), but with a different emphasis, corresponding to their positivist purposes: to show that "the way of the believers" (understood as their consensus) is never independent but is always based on the Prophet's revelation or *sunna*, and "there is no decision of consensus which has not been previously expounded clearly by the Prophet" (4). Ibn Taymīya sees well that "the way of the believers" may refer to the way laid down *for them* by the Prophet.

(1) *Mustaṣfā*, I, 112.

(2) Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. M. Shākir (Cairo: Ma'ārif Press, n. d.), VII, 204-5. Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl*, various editions, *ad loc.* Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl* (Calcutta, 1856), I, 321.

(3) Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Cairo, 1925), Pt. 4, pp. 131-32. Ibn Taymīya, *Ma'ārij al-wuṣūl ilā ma'rifat anna uṣūl ad-dīn wa furū'ahu qad bayyanahā ar-rasūl* (Cairo, 1318 A.H.), pp. 19, 30-32; Fr. tr. H. Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taḳī-d-dīn Aḥmad b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 84, 99-101.

(4) *Ma'ārij*, p. 31: Laoust, p. 102. Another Hanbalite, Najm ad-dīn aṭ-Ṭawfī in an extensive but erratic criticism of this verse as a proof of consensus, makes at least one good point: that "the way of the believers" may be best understood in terms of the preceding verse, which has referred to "him who bids to freewill offering, or honour, or setting things right between the people". *Risāla fī ri'āyat al-maṣlaḥa*, ed. A. Khallāf in *Maṣādir at-tashrī' al-Islāmī fī mā lā naṣṣa fīhi* (Cairo, 1954), p. 102.

But he does not see that it may mean *only* this, with no reference to the beliefs actually held *by them* at any time—and still less to their unanimous beliefs. But this is the crucial question, which is not settled by any argument of the medieval commentators or theologians, as far as is known to me. Perhaps this is why Ghazālī thought the verse less than a *naṣṣ*.

Of similar intent is iii, 98/103:

> "And hold you fast to God's bond, together, and do not scatter; remember God's blessing upon you when you were enemies, and He brought your hearts together, so that by His blessing you became brothers."

The application is stated concisely by Sayf ad-dīn al-Āmidī (1156-1233): "God has forbidden separation, and disagreement with consensus is separation" (1). This verse has considerable merits in its directness: it does enjoin the Muslims to keep together, and calls this brotherly unity of hearts a blessing of God. Certain words used would have effective associations for later Muslims: *tafarraqū*, "scatter", suggests the sects *(firaq)* into which the Community became divided when they failed to attain or follow consensus; *jamī'an*, "together", suggests *ijtimā'* and *ijmā'*. The verse does not mention the Prophet, and so it is without the distracting element which complicated the discussions of iv, 115. But in spite of these advantages it was not much relied upon by medieval authors. This may have been because it was felt that "God's bond" is rather a reference to the *Qur'ān* than to consensus. It must also be said that the precise doctrine of consensus can hardly be found in the verse; but this was not the kind of consideration to deter a medieval commentator.

Two other verses were often cited, both demonstrating the divine favor bestowed on the Community.

(a) "You are the best nation ever brought forth to men, bidding to honour *(al-ma'rūf)*, and forbidding dishonour *(al-munkar)*, and believing in God..." (iii, 106/110).

(1) *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Cairo, 1914), I, 295.

Pazdawī (c. 1009-1089) says: "Their excellence *(al-khayrīya)* implies the rightness of their consensus" (1). Bayḍāwī says:

> "The verse has been used to prove that the Agreement of the Believers is a source of Law; for the verse makes it certain that they enjoined everything right and forbad everything wrong, the article here [with *ma'rūf* and *munkar*] being universalizing. Now were they to agree to what is false, their conduct would be the reverse" (2).

It is a fair criticism of these learned doctors to say that they have turned a general statement into a universal one. They have made a leap which is not justified by the text, and which they would never have thought of unless the doctrine of consensus had already been present to their minds.

(b) "Thus We appointed you a midmost nation *(ummatan wasaṭan)* that you might be witnesses to the people, and that the Messenger might be a witness to you; ..." (ii,137/143).

Taken in its context, *wasaṭan* appears to mean "in the middle", between other people whom the Muslims will witness against and Muḥammad who will certify the Muslims as reliable witnesses. This is well explained by Zamakhsharī:

> "Some nations have chosen to reject the Prophet's mission. On the Day of Judgement God will ask the prophets [sent to other nations] if they have delivered their messages, and the Muhammadan Community will then be summoned as witnesses. ...Then Muḥammad will be summoned and questioned about the condition of his Community, and he will certify it *(yuzakkīhā)* and testify to its justice *('adālatihā)*" [i.e. its qualification to be a witness, *'adl*] (3).

If this is correct, then the Community is at least proclaimed superior to other nations and possessing the sense of justice and

(1) *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifat al-uṣūl*, with commentary of 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī, in *Kashf al-asrār* (Constantinople, 1307-8 A.H.), III, 975. Cf. also Ghazālī, *Mustaṣfā*, I, 111; Amīdī, *Iḥkām*, I, 311; Ibn Taymīya, *Ma'ārij*, p. 17.

(2) *Anwār al-tanzīl, ad loc.*, as tr. by D. S. Margoliouth in *Chrestomathia Baidawiana* (London, 1894). Margoliouth calls it "very feeble evidence".

(3) *Kashshāf*, I, 110; followed by Bayḍāwī, with less clear expression. The attribution to the *Qur'ān* of the technicalities of later Islamic law is anachronistic, but the general argument may stand.

the good character required in witnesses. Bayḍāwī and Ibn Taymīya both reason that the Community's being appointed as certified witnesses implies that they cannot as a Community give false testimony, hence their unanimous opinion is always free from error (1). This is stretching the meaning of the verse rather too far, because the qualification of a witness is something less than to be infallible.

Wasaṭan is also often interpreted, by Ṭabarī and Bayḍāwī for example, (2) as "holding to the mean", in the Aristotelian sense of moderation between vicious extremes. This interpretation would strengthen the argument for the perfection of the Community; but it probably reads too much into the word in its Qur'anic context.

A few more verses were sometimes listed in support of consensus, but add no strength to those already mentioned (3).

Reviewing the arguments from the *Qur'ān* as a whole, we can conclude that none of them is quite decisive. Some verses undoubtedly recommend unity to the Community, while others commend the Community as a superior people. But to conclude from either kind that the *Qur'ān* makes it a duty for Muslims to follow the accumulated consensus of all past generations is a step beyond anything that the scripture of Islam would seem to warrant, taken by itself without preconceptions derived from later writings or felt needs.

8

Ghazālī's opinion was that the *sunna* of the Prophet, as known by Traditions, provides the strongest proof of the authority of consensus (4). Of the several Traditions used, two

(1) Bayḍāwī, *Anwār, ad loc.;* Ibn Taymīya, *Ma'ārij*, pp.81-84: Laoust, p. 19. Ṭawfī, *Risāla*, p. 103, objects that infallibility in giving true witness does not imply infallibility in judging right and wrong.

(2) Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 141-45 ; Bayḍāwī, *Anwār, ad loc.*

(3) E.g. iv, 59/62, enjoining obedience to God, the Messenger "and those in authority *(ūlī l-amri)* among you". It was disputed whether the last phrase refers to rulers or religious authorities or both. If the second, the text might be a support for obeying consensus. See below, § 13, on Muḥammad 'Abduh's interpretation.

(4) *Mustaṣfā*, I, 111.

have been mentioned before. "Hold fast to the Community" had the prestige of Shāfi'ī's backing. It has a similar force to *Qur'ān* iii, 98/103, as a clear general recommendation of Islamic solidarity. "Whatever the Muslims see as good is good with God", etc., has the defects previously pointed out. It is cited by Āmidī (1) but not by Ghazālī.

The group of Traditions on which most reliance was placed were those which make a plain assertion of the infallibility of the Community. The wording varies slightly in two different versions : (a) "My Community does not agree on a mistake *(khaṭa')*" or (b) "on an error *(ḍalāla)*". The first version was regarded as weak in its *isnād*, and is not listed by Wensinck from any of the standard collections. The second was accepted as sound, and is listed by Wensinck (2). But there is no significant difference between *khaṭa'* and *ḍalāla* (3). Another Tradition which yields the same conclusion is :

> "There will always be a group in my Community maintaining the truth, unharmed by deserters and dissenters, until the Judgement of God arrives" (4).

This was seen to imply that whenever the Community is unanimous it cannot be on an error. Ibn Ḥazm objects that the Tradition only asserts that a wrong view will always have opponents disagreeing with it, and says nothing about the state of agreement (5). But in fact the implication for consensus is clear and cannot be ignored.

Of the various Traditions giving the same meaning, Ghazālī concludes that the common meaning is certainly authentic

(1) *Iḥkām*, I, 313.

(2) A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden, 1933-), I, 93-96, and *A Handbook of early Muhammadan tradition* (Leiden, 1927), pp. 47-48, s.v. "Community". See Madina, "Classical doctrine", pp. 36 ff.

(3) This is Ghazālī's position, *Mustaṣfā*, I, 113, as against a rather arbitrary distinction made by Ibn Ḥazm, *Iḥkām*, Pt. 4, p. 131.

(4) Wensinck, *Concordance* and *Handbook*, *loc. cit.* Various versions are given by Ibn Ḥazm, *Iḥkām*, Pt. 4, pp. 130-31.

(5) *Iḥkām*, Pt. 4, p. 131. The same argument has been used recently by M. Asad, *The principles of state and government in Islam* (Los Angeles, 1961), p. 38; answered by K. A. Faruki, *Islamic jurisprudence* (Karachi, 1962), p. 154.

(mutawātir bil-ma'nā), even if each one by itself is not (1). And this was the general opinion of the medieval Sunnī jurists. When once their authenticity was thus accepted, by the traditional tests of *isnād*-criticism, the doctrine of infallibility seemed to be on an unshakable basis, since the assertion of the Traditions was plain and not open to doubts of interpretation. And so things remained, putting at rest all questions about the authority of consensus, until modern times when the question of authenticity has been raised again. Criticisms on this score will be reserved for a later section (§ 19).

9

The "intellectual proof" mentioned by Ghazālī (2) amounts to an argument by analogy with something universally admitted by Muslims. In the sphere of *ḥadīth* criticism it was admitted by all that some Traditions (those known as *mutawātir*) could be accepted as certainly reliable on the ground that they were accepted by all the Companions, and these were sufficiently numerous so that they could not all have been deliberate liars or all mistaken. For the same reason, it was argued, when the Companions agreed unanimously that a judgement in law or theology was certainly correct *(maqṭū'an bihi)*, they could not all have been liars or mistaken.

Ghazālī thinks the argument is weak, because a number of people sufficient to constitute *tawātur* evidence for historical reports, such as the Traditions of Islam, may yet be mistaken in the differenct sphere of legal and theological judgements. For example, the Jews or Christians are numerous enough as historical witnesses of events in the past, but their unanimous agreement in their respective communities that Muḥammad is not a prophet is not above error; in fact it is erroneous. There is a difference in the two spheres. The condition for a *mutawātir* Tradition is that it must be based on sensation or some other kind of immediate perception of the witnesses, where

(1) *Mustaṣfā*, I, 111-12. See Madina, "Classical doctrine", pp. 48-50.
(2) *Mustaṣfā*, I, 114.

there is no possibility of divergence between the perceptions of different persons. In the case of consensus, on the other hand, the object of agreement is a matter of theory *(naẓarī)*, e.g. whether a legal judgement is correct, on which competent people may hold divergent opinions; "and it is not impossible in the usual course of events *(fī l-'āda)* that a group constituting *tawātur* [on Traditions] should be unanimously mistaken about this."

Here Ghazālī uses the terminology of the Ash'arite theologians, in which any regularity in the world is attributed to God's "habit" *('ādat Allāh)*, not to "nature" *(aṭ-ṭabī'a)* (1). He means to say that, according to the laws of valid evidence in the world as it is ordinarily, a *tawātur* group would not guarantee the correctness of a community's theoretical judgement. The infallibility of the consensus of the Muslim Community is, therefore, only guaranteed by a divine favor *(karāmat Allāh)*, a "breaking of habit" *(kharq al-'āda)* by God which amounts to a miracle. Such a miracle was not granted to any other community. Its existence in the case of Islam cannot be inferred from any fact of ordinary experience or any principle of pure reason (2); it is known only through the positive divine sources *(sam'īyāt)*—in this case through Traditions.

Ghazālī's criticism of the "intellectual proof" can be accepted. Indeed we may go further, by realizing that even the first leg of the analogy, the *mutawātir* Tradition, can no longer be regarded as stable. Historians today take a rather more sceptical view of "unanimous" reports handed down orally from a distant past, whether in Islamic or other civilizations.

The early argument of rational theology, attributed by Shāfi'ī to the Mu'tazila (above, § 4), was apparently not revived

(1) See Ibn Rushd, *Tahāfut at-tahāfut*, ed. M. Bouyges (Beirut, 1930), pp. 531-32; L. Gardet and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), p. 353.

(2) Cf. Ṭawfī, *Risāla*, p. 107: "If consensus were an authority, this would be either by the essence of the consenters or by the witness of scripture to their infallibility. The first is invalid: the consenters are not infallible by their essence, because no impossibility follows for their essence from the supposition of their lack of infallibility".

in later Islam. That argument started from the premiss of the divine favor of God to Muslims, known generally from the *Qur'ān*. Later theology, more systematic and positive, was not content with such a vague premiss but sought for specific passages in the revealed sources to substantiate the divine favor. In any case, any tendency to develop this type of argument was half-hearted, after the acceptance of the Traditions which stated unambiguously that the Community was not liable to error.

10

It was evident to the jurists that the authority of consensus could not be based on a consensus of the same kind, as this procedure would set up a vicious circle, or (in another metaphor) an infinite chain (1). But evidently the classical theory which relies on Traditions was attacked on the ground that it involuntarily commits this fallacy. Ghazālī states and answers the attack as follows:

> "Objection: 'You have proved consensus by the Tradition, then proved the soundness of the Tradition by consensus. Granting that there was a consensus on its soundness, what is the proof that what they have agreed to be sound is sound in fact? And what is the dispute about but this?'
>
> "Answer: This is not so. We have proved consensus by the Tradition, but the soundness of the Tradition by the absence through the centuries of objections to it and disagreement with it, whereas the usual course of events *(al-'āda)* requires a denial that a decisive principle by which sure decisions are made could be established by a Tradition of unknown soundness. So we know by the usual course of events, not by consensus, that a Tradition is decisive *(maqṭū'an bihi)* (2).

(1) See Ghazālī, *Mustaṣfā*, I, 111, quoted above, § 6; Ṭawfī, *Risala*, p. 103; Shawkānī, quoted without reference in 'A. 'Abd ar-Rāziq, *Ijmā'*, p. 39; M. al-Khuḍarī, *Uṣūl al-fiqh*, 3rd ed. (Cairo, 1937), p. 279.

(2) *Mustaṣfā*, I, 112.

The objection is clear enough. It proceeds on the assumption that the Tradition, supporting the authority of consensus, is to be accepted on the strength of a second consensus, that of all the witnesses unanimously attesting the veracity of the Tradition. But this second consensus has no weight unless some reason has already been given to believe that consensus hits the truth. As this is the very point at issue, the second consensus takes us no further forward than the first.

Ghazālī's answer can best be understood in the light of the concepts of *tawātur* and *'āda* explained in the last section. Where he writes "This is not so" he is denying that the Tradition is proved authentic by a consensus in its favour. It is authenticated, he says, by *mutawātir* evidence, which is considered sound not through mere unanimity of opinion but because it is a result of very many witnesses' hearing and seeing the Prophet speaking, or hearing the first-hand witnesses reporting it to them, and the absence of any contrary witness. Thus the Tradition is known to be sound by the rules of historical evidence in the ordinary state of the world *('āda)*. An important principle of law, such as consensus, he concludes, could not be based on anything less solid than this.

Perhaps Ghazālī's argument can be made clearer by a reference to a Roman Catholic argument in a closely analogous situation. The doctrine of the infallibility of the Church (not the Pope) has been attacked on the ground that it rests on statements of a scripture, and that the authenticity of that scripture is guaranteed, in turn, by a Church regarded already as infallible. A writer in the *Catholic Encyclopedia* (1) has refuted the charge of a logical vicious circle by delineating the correct argument carefully in three steps.

(a) It starts from the scriptures "merely as reliable historical sources", which give us a trustworthy report of Christ's sayings and promises.

(b) "Christ's promises to the Apostles and their successors in the teaching office include the promise of such guidance and assistance as clearly implies infallibility".

(1) P. J. Toner, "Infallibility", *Catholic Encyclopaedia*, VII (New York, 1910), 701.

(c) Proceeding from here, it is possible "to rely on the Church's authority for proof of what writings are inspired."

The decisive feature of this argument is that no assumptions of an infallible community or an inspired scripture are made at the first step. It is based on ordinary historical evidence, such as (it is claimed) would convince any intelligent person.

The argument is unassailable on logical grounds. Any criticism has to be directed at the truth of the premisses or of the assumptions behind them.

The fallacy suggested in the preceding objections is that of infinite regress. It is quite possible, however, to have a single regress without leading to infinity. An instance is to be found in Ibn Khaldūn's justification of consensus as a source of obligations.

> "Then consensus takes its place next to those two [*Qur'ān* and *sunna*], because of the consensus of the Companions to disapprove of those who disagreed with them; and they would not have done so without a positive basis *(mustanad)*, because such men do not agree [upon anything] without a firm proof" (1).

The argument can be analysed as follows:

(a) The consensus of the Community is authoritative because it has been validated by the precedent established by the Companions in consensus.

(b) The Companions' consensus is based, not on another consensus, but on their correct understanding of the positive sources amply available to them, i.e. the *Qur'ān* and the *sunna* of the *Prophet*.

There is nothing logically vicious here. But Ibn Khaldūn may have felt it to be too complicated, for he immediately adds: "There is also the evidence of textual proofs that the Community is infallible." Here he refers to the standard Traditions.

(1) *al-Muqaddima*, ed. E. Quatremère, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun* (Paris, 1858), III, 17. Cf. 18-19 for a shorter repetition. My translation owes something to that of F. Rosenthal, *The Muqaddimah* (London, 1958), III, 23-24.

Ibn Khaldūn, however, rather spoils his record in another passage, where he is dealing with the authority of the *sunna*, and justifies it by consensus: "The *sunna*, as it has been transmitted to us, is justified by the [Companion's] consensus on the obligation to act in accordance with its sound parts, as we have mentioned" (1). This is circular, for he has just said that the authority of the Companions' consensus rests on the positive basis of the *Qur'ān* and *sunna*.

11

Before we pass from medieval Sunnite Islam we should take note of the special viewpoint of the Hanbalites on the sources of law, which led them to a different emphasis in the proofs of the authority of consensus (2).

The Hanbalite movement may be described as a protestant reformation, in another sense than the Shafi'ite and Zahirite movements. In Hanbalism the stress in less on the texts of revelation as understood by contemporary scholarship, and more on the texts as understood by the earliest Muslims *(salaf)*, the Companions of the Prophet, and on his life as imitated in their practice. It was felt that the primitive Community knew far more about the Prophet's ways of living and judgement than anything that has been preserved in surviving oral tradition or written records, and that later generations in turn know far more about that primitive Community than they know directly about the Prophet. The primitive Community is thus an indispensable link of knowledge between the Founder of Islam and the Muslims of later times.

We may consider the implications of this doctrine for the theory of consensus as worked out in the thought of the most systematic Hanbalite jurist, Ibn Taymīya. The first point to notice is the de-emphasis on the consensus of the later Com-

(1) Quatremère, III, 18, with a reference to 17. Rosenthal, III, 25 and 23. The passage referred to, 17, shows that the consensus mentioned is that of the Companions. This does not avoid the circularity.

(2) This section owes much to the classic study of H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad b. Taimīya* (Cairo, 1939), pp. 239-42.

munity as a source of law, for it was precisely the overworking of this source by the other schools that was believed to have led to wandering from original Islam and unlicensed developments of the teachings of God and the Messenger. In spite of the Tradition "My Community does not agree on an error", which he does not reject, Ibn Taymīya feels that infallibility is an unconvincing doctrine when applied to the entire continuing Community of Muslims, liable as it is to the weaknesses of humanity. Why should they not be in error, unless they are close to a Prophet? Here Ibn Taymīya was influenced by the Shi'ite theorist Ḥillī, who defined consensus in terms of agreement with the thoughts of a living *imām*. For the Sunnites, correspondingly, the only consensus that could be convincingly held infallible, according to Ibn Taymīya, was that of the Companions.

In this view, the Tradition was thought to be backed by precise reasons showing why the Companions in particular were so authoritative. Two qualities commended them. One was their unequaled moral probity. It was a characteristic thought of Sunnite Islam that grace has diminished with distance from the Prophet. This was expressed in the Tradition, "The best men are those of my generation, then those who follow them. Then falsehood will spread" (1). The other quality, closely linked with the first, was their nearness to the Prophet, which enabled them to have a unique personal knowledge of his teaching, his manner of life and thinking, and the circumstances in which he received revelations and gave injunctions (2). The conclusion to be drawn, then, was that those men would be extremely unlikely to be unanimously in error regarding the original teachings of Islam.

(1) As quoted by Ibn Khaldun, *Muqaddima*, I, 393, as tr. F. Rosenthal, I, 447. Many references in Wensinck, *Handbook*, p. 48. In the ordinary Sunnite view the spread of falsehood would not be universal, so that this Tradition does not contradict "My Community does not agree on an error".

(2) Ibn Taymīya, *Ma'ārij*, pp. 35-36: Laoust, *Contribution*, p. 110. Cf. the saying of Abū Ḥanīfa, "An hour's session of one of them [the Companions] with the Prophet, blessing and peace on him, is better than the learning of years". Quoted by M. Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, 2nd ed. (Cairo, 1955), p. 315, without reference to source.

This argument follows a line of historical source criticism, not needing the intervention of any special providence to establish freedom from error, except in so far as the goodness of the Companions might be thought providential. The conclusion, infallibility of the Companions, is more limited than the standard doctrine, and takes a more cautious attitude to evidence; and it is surely stronger for that reason.

MODERN ISLAM AND WESTERN SCHOLARSHIP

12

So there remained in the later Middle Ages two traditions, side by side in permitted disagreement *(ikhtilāf)*: the "catholic" majority supporting the continuous authority of the Community by scriptural proofs, and the Hanbalite "protestants" not denying the proofs but restricting their application to the authority of the Companions, by reason of their blessed closeness to the Prophet.

In modern Islam, beginning in the nineteenth century, the whole situation has changed: not as yet through new proofs of any value, as will be shown, but by virtue of a changed attitude to consensus itself as a source. For, whereas medieval intellectuals had been mainly concerned to *preserve* their Islamic world as they knew and loved it, and had found in consensus an effective means thereto, the distinctively modern trend has been to *adapt* the contemporary Islamic world to new conditions of life, without departing from the basic ideas of original Islam. Seeing, therefore, a barrier to adaptation in the medieval doctrine of the authority of all past consensus, modernists have often striven to find it no part of original Islam. This effort has had a note of urgency, lacking in the corresponding discussions of infallibility in Catholic circles, on account of the different subject-matter of consensus in Islam. The pronouncements of the Catholic church that have been claimed as infallible have been mostly on matters of theology, supposedly eternal verities which could, at any rate, be allowed to stand unchanged for a

very long time. By contrast, the subjects dealt with by Islamic consensus have been mainly practical ones, as has been seen, calling for repeated decisions in action which would affect individuals and the community from day to day, or from year to year. Thus the doctrine of consensus has been under continual review by modern Muslim lawyers and social thinkers, rather than theologians. For illustration of modernist thought concerning the basis of consensus I shall consider the theories of two reformers, Muḥammad 'Abduh and Kemal Faruki.

13

The Egyptian 'Abduh (1849-1905) understood Islam as a revealed religion, which at the same time encouraged full use of reason within the natural order and pursuit of the public interest *(maṣlaḥa)* as the primary end of action (1). In other words, he proclaimed independent thinking *(ijtihād)* as the right and duty of those competent to perform it in every age, and denied that priority in time necessarily meant superior wisdom, except in the case of the Companions and Successors. Indeed, later ages have had two persistent reasons to modify decisions by their predecessors: one is the growth of understanding through experience, and learning from their mistakes (2), the other is the constant change of historical circumstances, which makes obsolete and harmful many rules of life which were suitable to former conditions. Hence 'Abduh considered it one of his chief aims "to liberate thought from the shackles of traditionalism *(taqlīd)*" (3), the following of past authorities without reflection, out of reverence for the past.

'Abduh made it quite clear that he included in this liberation the freedom of Muslims from the obligation to follow past consensus merely as such, and so went on record as opposing the classical doctrine of consensus. His view is stated in the *Manār commentary* on *Qur'ān* iv, 59/63:

(1) See A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age* (Oxford, 1962), pp. 139 ff.; C. C. Adams, *Islam and modernism in Egypt* (Oxford, 1933).

(2) *Risālat at-tawḥīd*, ed. M. Rashīd Riḍā, 4th ed. (Cairo, 1371 A.H.), pp. 158-59; Fr. tr. B. Michel and M. 'Abd ar-Raziq, *Rissalat al-tawhid* (Paris, 1925), p. 108.

(3) M. Rashīd Riḍā, *Ta'rīkh al-ustādh al-imām ash-shaykh Muḥammad 'Abduh* (Cairo, 1931), I, 11.

"O believers, obey God and obey the Messenger and those in authority among you..."

This sentence had sometimes been taken as supporting obedience to consensus, but more often not used for this purpose because of the difficulty of equating "those in authority" *(ūlī l-amri)* with the Community as a whole or its learned representatives. 'Abduh, however, takes the phrase as meaning all the Muslim leaders of the Community—rulers, generals, scholars, etc.—and thinks the verse enjoins obedience to them when they are in agreement on a real interest which is not contrary to scripture (1). But this obedience is not unlimited in time. Inevitably the consensus of one age conflicts with that of another, and even a single age may revise its consensus if it finds that in the public interest.

> "For their obligation to obey consensus is due to the public interest, not to infallibility as asserted in the [books on] principles of law; and interest appears and disappears, and varies with different times and conditions, such as strength and weakness [of the Community], etc. This is different from the disobedience to consensus which the early Muslims forbade, by which [consensus] they meant the true views of religion attained by the Companions and Successors, without any disagreement being reliably reported of any of their learned men. And the apparent meaning of Shāfi'ī in his *Risāla* is that this is the consensus which is reckoned as valid, and I think Aḥmad [b. Ḥanbal] held the same view. Clearly it is unreasonable to hold that the men of the first age agreed on a religious matter without its becoming a principle of religion. But what has this to do with the sayings or silence imputed to independent scholars after them, on matters which were unheard of in the best centuries—especially when the rest of the Muslims did not agree with these scholars?" (2)

'Abduh's view as stated here shows several affinities. Its theological method is Mu'tazilite, since the conclusions are

(1) Ed. M. Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm* (Cairo, 1927-36), V, 180-81.
(2) *Tafsīr*, V, 208-09.

deduced from a view of what Islam is as a whole, a religion of reason, rather than worked out by close philological interpretation of revealed texts. In its ethical theory it is utilitarian, holding the public interest as the supreme standard of value (and thus also the goal of the religion of reason). And in its conclusion it is Hanbalite, accepting as permanently valid only the consensus of the earliest Muslims, without denying a limited weight to later consensus. This Hanbalite aspect was developed by 'Abduh's disciple Rashīd Riḍā, as is well known.

But the shaykh had to face the classical textual "proofs", and it is of interest to inspect how he dealt with them. His comments on *Qur'ān* ii, 137/143 and iii, 106/110 make no reference to consensus. In iii, 98/103 he takes "God's bond" to be the *Qur'ān* itself, and "holding fast...together" to it to be the desirable unity or consensus in following it (1). "The agreement is just the holding fast" *(wa innamā l-ijtimā'u huwa nafsu l-i'tiṣām)*. Thus consensus has no separate authority. He understands iv, 115 as referring to "the way of the believers" in the Prophet's time, not later. He is conscious that this verse has been used as a basis for the authority of consensus in the classical tradition but does not accept that it does so; adding that the only verse which proves "the real consensus" is iv, 59/62, enjoining obedience to those in authority (2). His interpretation of the latter verse has been explained above.

In the course of his lengthy comment on *Qur'ān* iv, 59/62 'Abduh brings up the Tradition "My Community does not agree on an error" and its variants, and discusses the classical use of it to support the claim that a consensus must never oppose an earlier consensus (3). He gives two reasons why the Tradition does not prove the claim. (a) The consensus of the classical jurists, which has traditionally been held authoritative, cannot be considered to be the same as the consensus of the Community. So if the latter is pronounced infallible by the Tradition, the former is not necessarily so, and the traditional practice of

(1) *Tafsīr*, IV, 19-20.
(2) *Tafsīr*, V, 417.
(3) *Tafsīr*, V, 209.

taqlīd, relying on the opinions of the founders of the four law schools, breaks down.

(b) The consensus of any group is a result of a process of independent judgement *(ijtihād)* by each individual. But an intellectual mistake *(khaṭa')* in *ijtihād* is not reckoned as a moral error *(ḍalāla)*; if the *mujtahid* is qualified and tries hard to arrive at the truth, he is doing his duty (1). Thus there could be a unanimous "mistake" *(khaṭa')* by the qualified scholars which would not be a unanimous "error" *(ḍalāla)*; so that the Tradition does not rule out the possibility of mistakes and permissibility of revising consensus.

Of these two reasons, (a) makes a fair point, though it does not seem decisive. The working definition of "the Community" in this context has given rise to a vast amount of discussion in medieval and modern times. It would be idle to attempt to go into this question here, and it is preferable not to offer a firm opinion. All I shall say is that, even if 'Abduh's argument is accepted, it does not deny the infallibility of *someone or other*, whether the whole Community or representatives of it, so that the doctrine of cumulative consensus, in some form or other, is untouched. Perhaps this is why 'Abduh thought a second argument necessary. (b) seems plainly weak, since it depends on an untenable distinction between the words *khaṭa'* and *ḍalāla*, and in any case the Tradition exists in the form *khaṭa'*—though less well attested by its *isnād*, as mentioned above (§ 8).

In sum, 'Abduh dealt prudently with the Qur'anic proofs, but appears to have been floundering in face of the standard Tradition. As an honest scholar, equipped only with the classical apparatus of historical criticism, he did not have the means to challenge its authenticity. All he could do was to reinterpret it in a sense that would render it harmless to his modernist understanding of Islam, but in doing so he could not stand up to the objections of even the old-fashioned philology. This is

(1) An allusion to the well-known Tradition, "If the judge after exerting his mind makes a right decision, he will have a double reward; and if he makes a wrong decision he will [still] have a single reward". Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 96, 21. Wensinck, *Concordance*, s.v. *"ijtahada"*.

typical of the difficulties of early Islamic modernism, as shown by Sir Hamilton Gibb in his masterly critique, *Modern trends in Islam* (1). As for 'Abduh's own limited doctrine of consensus, it is very sensible like all his practical teaching, but can hardly be drawn precisely from the Qur'anic injunction "Obey... those in authority among you" (iv, 59/63) as he claims. Here, as in other interpretations, the shaykh's idealism outran his scholarship. A just assessment of the *Manār Commentary* has been given by Aḥmad Amīn (1886-1954):

> "It is a practical commentary, expounding the present and explaining its causes; a moral one, summoning men to action according to the principles of Islam and showing it as the source of happiness in all ages; and a spiritual one, summoning to elevation of the soul to the higher world" (2).

14

A contemporary Pakistani thinker, Kemal A. Faruki, takes a somewhat similar position to 'Abduh's, and with the same end in view, to allow for the operation of a consensus that would be a vehicle for change in Islamic society, not a petrifying force. Thus, like 'Abduh, he thinks that scripture upholds the authority of consensus, but in a limited sense (3).

Faruki accepts the usual texts of *Qur'ān* and Traditions as proofs that the Islamic Community is infallible in some sense, but seeks to determine the limits of this infallibility as intended by scripture. He argues from general considerations of theology and ethics, in the manner of the Mu'tazila. First of all he points to the contrast between God and man, indicated by many verses of the *Qur'ān*. God alone has unlimited infallibility. The limits of man's infallibility in matters of ethical and legal judgement are set by the variation of circumstances in different times and places, and the judgement that is right for one age or country is necessarily not so for other ones that differ in ethically

(1) (Chicago, 1947), pp. 68-84.

(2) *Zu'amā' al-iṣlāḥ fi l-'aṣr al-ḥadīth* (Cairo, 1949), p. 329.

(3) *Ijmā' and the gate of ijtihād* (Karachi, 1954), and *Islamic jurisprudence* (Karachi, 1962).

relevant respects. Thus the infallibility of consensus can mean at most that its collective judgement is always sound for the local and temporal conditions for which it is intended.

> "Consequently, we must acknowledge, without hesitation, the correctness of a past *ijmā'* of the community within its given time-space context, i.e. presence, and yet, at the same time, we are fully entitled, indeed obliged, to exert fresh *ijtihād* and come to fresh *ijmā'* rulings on the same problems, when necessary, within the changed presence, or time-space context, of the living community" (1).

Thus Faruki neatly avoids the dubious exegeses of Muḥammad 'Abduh, by basing his argument on legitimate general considerations. Applying such considerations to the standard Tradition, he is saying that "error"—and its opposite "rightness"—must be understood as relative to time and place. Now ethical relativism in this sense (not to be confused with subjectivism) is indeed obvious to anyone who thinks about morality, and has been accepted by most ethical philosophers, from Aristotle onwards. So it is reasonable to believe that Muḥammad allowed for it in the saying "My Community does not agree on an error".

Faruki is not troubled by any doubts about the authenticity of the Traditions. Yet it is just here that the Achilles' heel of any Islamic argument for infallible consensus lies, as will be shown toward the end of this article (§19).

15

These are two examples out of many modernists, with various shades of opinion on consensus. On the other side are those Muslim scholars who have accepted the traditional view of it on the traditional grounds. A well-expressed statement of their view is that of Muḥammad al-Khuḍarī (d. 1917) (2). In between the extremes there are scholars who are content to report the traditional view, without any apparent conviction

(1) *Islamic jurisprudence*, pp. 156-57.
(2) *Uṣūl al-fiqh*, pp. 279-80.

of their own (1). This happens, presumably, because on one hand they feel it impossible to deny or ignore the classical doctrine, while on the other hand they do not see consensus as an active procedure of modern Islam and have no wish to revive the binding force of the consensus of the past.

16

It is time now to look in another direction, and ask whether western scholarship has anything to contribute to the question. I shall begin with a plausible argument for infallibility which might be derived from a certain western theory of ethics. This is the theory known as conventionalism or social subjectivism, which was held by some Greek sophists and attacked by Plato, was restated by Hume, and is quite popular in our time. The basic assertion is that in any community the standards of right and wrong are set by the general opinion, sentiment and traditions of the community, i.e. that communal attitudes define value. In our context we cannot do better than quote the statement of this view by the Turkish sociologist Ziya Gökalp (1876-1924), whose outlook owed much to the writings of Émile Durkheim:

> "Value... reflects the emphasis society places on certain things which do not intrinsically have the properties implied in the value judgements. The family believes in the respectability of the father, the nation in the sacredness of the soil or of the flag. Therefore, the validity of a value judgement is not determined by its correspondence to a physical object in the external world, but by its correspondence to a social reality which exists in the minds of people. In other words, what the value judgment refers to is found, not in the nature of things but in the beliefs of society" (2).

From this theory the infallibility of the community follows as a logical consequence. For, since the approval of a whole

(1) E.g. Maḥmaṣānī, *Falsafat at-tashrī' fī l-Islām*, pp. 117-18, Eng. tr., pp. 76-77.

(2) *Turkish nationalism and western civilization: selected essays of Ziya Gökalp*, Eng. tr. and ed. N. Berkes (London and New York, 1959), p. 148.

community is by definition what *makes* a practice right for its members, any unanimous consensus of that community necessarily prescribes the right; hence the community is infallible in its moral judgements.

Such an argument could be applied to the Community of Islam as the standard-setting group for Muslims. Islamic textual support for it might then be found in the Tradition quoted by Shaybānī, "Whatever the Muslims see as good is good with God", etc. (above, § 4), understanding "good with God" as "really, necessarily good", so that the whole sentence would be merely a religious way of expressing the social subjectivist definition of value. To my knowledge no Muslim has in fact applied the argument to Islam, including Gökalp for whom the primary value-creating community was the nation *(millet)*, not the international Muslim *ümmet* (1). But I have made the application here, to show the complete range of possible theories.

It should be noted that the argument, if correct, would prove not merely the limited infallibility upheld by the Muslim reformers but the cumulative infallibility of classical Islam. For, since the existing social consensus would always set the standard of right, no criticism of it could be right and no departure from it could ever be justified, except where the consensus has set limits to its own validity.

There are, however, two absolutely fatal objections to the whole theory, from the directions of modern ethical philosophy and Islamic theology. From the side of ethics, the objection is

(1) Cf. *Turkish nationalism*, p. 185, foot, with p. 224, top. See also p. 171, foot. But Gökalp seems to have been aware of the corresponding implication within the national community, for he developed a doctrine of *örf* (Arabic *'urf*) in the nation which parallels the doctrine of infallible *ijmā'* in Islam. *Örf* is the collective social consciousness, "both social rules of conduct and the social conscience *(vicdan)*", (p. 153). The translator renders *örf* as *mores*. So "there can never be rejected *mores*. *Mores* are those rules which are accepted by the whole community". *(Ibid.)*. Gökalp even quotes the Tradition, "Whatever the believers *(sic, al-mu'minūna)* see as good is good with God", in support not of Islamic *ijmā'* but of national *örf* (p. 194). This is rightly called "a highly arbitrary interpretation" by U. Heyd, *Foundations of Turkish nationalism* (London, 1950), p. 87, n. 2. In general see Heyd, *Foundations*, pp. 50 ff., 85-88, and Gibb, *Modern trends in Islam*, p. 92.

that the definition of value from which the reasoning proceeds is untrue; for we speak about values in many ways which this definition is unable to account for. In Gökalp's first example quoted above, "respectability" implies a characteristic of the father as deserving respect; and it is *what* the family believes, so that this value which they attribute to the father cannot be their own state of mind in believing. Similarly, the sacredness of the soil, whatever it may be, is evidently not the same thing as the nation's belief in the sacredness of the soil. Again, if a particular community's beliefs were the final criterion of real values, it would be impossible to criticize the "accepted" values or value beliefs of that community; all ethical dialogue between communities, and all ethical progress, would then be impossible. (This is not merely a practical objection; it states a discrepancy between the theory and the facts of usage). It is possible to escape from these objections by defining value in terms of a moral *emotion* of approval rather than an intellectual *belief*. This meets with its own difficulties, but it is not necessary to go into them here; for this variant of the theory can lead to no conclusion about infallibility, since it is meaningless to speak of emotional attitudes as fallible or infallible (1).

The valid theological objection (stated briefly above, § 4 in connection with Shaybānī) is that the definition of value, from which the theory begins, conflicts with that which is implicit in the scriptures of Islam.

Two views are possible of the ethical theory implicit in the *Qur'ān*. (a) There is an objective good, a "natural right", which the *Qur'ān* and the Prophet enjoin man to follow, and to some extent reveal to him. This is the Mu'tazilite view. (b) The good is simply equivalent to the law of God as stated in

(1) This is as far as we can go here in criticism of social subjectivism. Any reader who sees the difficulties raised will not need further convincing; while one who does not would need a more elaborate treatment. See the brief discussion in my *Ethical value* (Ann Arbor and London, 1956), pp. 29-31, and the works of W. D. Ross and others referred to in the notes there. To discuss what the truth about value is would also take us far beyond our present concern.

I think the major point was seen by Ṭawfī in the thirteenth century: see the quotation from him above, p. 32, n. 2.

scripture; God determines it by His will. This is theistic subjectivism, the prevailing view of classical Islamic jurisprudence and theology. Now neither view is reconcilable with the theory of social subjectivism, that man by his judgement makes right and wrong. It is not hard to find in the *Qur'ān* itself opposition to this idea. For example,

> "Prescribed for you is fighting, though it be hateful to you. Yet it may happen that you will hate a thing which is better for you; and it may happen that you will love a thing which is worse for you; God knows, and you know not" (ii, 212/216).

("You" here is plural, and refers to the whole community). All the verses that mention God's guidance to man surely include moral guidance, divine not human; e.g.

> "and God guides whomsoever He will to a straight path" (ii, 209/13),
>
> "and whomsoever God guides, he is rightly guided" (xvii, 98/97) (1).

Those verses which call the Muslims "the best nation" and "a midmost nation" imply the existence of a standard of merit—independent of the "accepted values" of any nation—by which it is possible to make comparisons of value *between* nations.

The Tradition "My Community never agrees on *an error*", implies by its very wording that error and truth in ethics and law, whether (a) objective or (b) God-created, correspond to something independent of the Community's opinion. If the saying is genuine, it is further evidence that Muḥammad did not think in terms of values created by the Community itself. The Tradition "Whatever the Muslims see as good is good with God" etc., should probably be interpreted thus: The Muslims as a whole always see correctly what God has revealed or laid down as good. But since the Tradition might be understood in the other way, mentioned above, it would beg the question to take it as an additional piece of evidence for our view.

(1) The question of the general ethical assumptions of the *Qur'ān* is not dealt with, in the way required here, by T. Izutsu, *The structure of ethical terms in the Koran* (Tokyo, 1959), or by Salih Shamma', *The ethical system underlying the Qur'ān* (Tübingen, 1959).

17

The next contribution of western thought to settling the problem of the authority of consensus consists in a new statement of the basis on which it rests by the Dutch orientalist C. Snouck Hurgronje (1857-1936), and a criticism by him of that supposed basis. He thought that the real basis of the doctrine was the consensus of the Muslim community; then he pointed out that this construction falls into a vicious circle, because the basis itself has not yet been proven a valid authority.

Since Snouck also laid great emphasis on the importance of consensus as "the foundation of foundations" (1) of the whole system of Islamic law, his criticism of the basis of consensus would, if correct, completely undermine the system as he understood it. Whether he realized this momentous effect or not, his argument deserves examination both for its own interest and because of the continuing influence of his writings, especially in the West.

Snouck's criticism of the basis of consensus is contained in two statements in an essay on Islamic law, published toward the end of the nineteenth century.

(a) The first statement is brief and must be understood as only preliminary. It is prefaced by a mention of the need that had been felt by Muslims after the time of the Prophet for a continuing source of answers to questions about their religion, that would be as indubitable as the words of the Prophet had been to his Companions. As a result,

> "Just as the Catholic church, seeking a source of truth [that would be] always available, came to declare itself infallible, in the same way the Muslim community was led to declare itself raised above all error. Such a doctrine evidently rests on a petitio principii" (2).

(1) « Le droit musulman », *Revue de l'Histoire des Religions*, 37 (Paris, 1898), reprinted in *Œuvres choisies — Selected works*, ed. G.-H. Bousquet and J. Schacht (Leiden, 1957), p. 289. Similar statements on pp. 56, 225-27, etc. See below in this section for quotation of his reasons and discussion.

(2) *Œuvres choisies*, p. 226.

Taken at its face value, the statement treats the Muslim (or Catholic) community's declaring itself infallible as part of its own "doctrine" about the basis of infallibility. This is where the doctrine is said to fall into the fallacy of petitio principii (or vicious circle), in resting consensus on the consensus of the very people concerned.

Now it is certainly a fact that the Muslims have been the people to declare their own infallibility; this is natural, since they are the ones most concerned and most disposed to do so. But the doctrine does not "rest on" the fact of their declaring it. As a doctrine it can only be said to "rest on" the *reasons* given for it by its own adherents. Thus there is no evident vicious circle, and Snouck's criticism up to this point cannot be regarded as adequate. He probably intended it as nothing but a compressed assertion of his position, since he goes on to a more elaborate statement which does take account of the Muslin reasons.

(b) Snouck knew well that many Muslim scholars had been very conscious of the necessity of avoiding a vicious circle, and in their theories had based consensus on scripture. What he tries to show next, therefore, is that according to their own teaching the proper understanding of scripture itself was based on consensus, so that, in spite of their intention to avoid a vicious circle, they involuntarily fell into one in a more complex manner than they could see.

But before we come to his second statement which explains the vicious circle precisely, it will be useful to interpose another quotation which shows more broadly in what ways he thought consensus was the foundation of the whole system of Islamic law. Writing of the need for consensus in early Islam, Snouck poses a list of questions which urgently called for answers in a community that recognized a divine revelation.

> "What guarantee was there for later generations that there was in Arabia someone called Mohammed who for twenty-three lunar years preached in God's name? Or: Is the book at present known as the Coran really the collection of Mohammed's sayings? Have the often obscure contents of this Coran been well understood?

> Are the explanations of the *sunna* correct? Are the Traditions which acquaint us with the *sunna* authentic? Are those which are considered canonical really superior to those which have been rejected? Is the manner in which they are applied in the community sound, or must they be interpreted in quite a different way?" (1)

He then mentions consensus as the authority which answers these questions.

It can be admitted that *in general* consensus has in the past performed these important functions with regard to the textual sources. It has been the human agency which has certified the authenticity and meaning of scripture for Muslims, and thus made laws and doctrines finally official, i.e. part of the enforceable public practice or belief of the Muslim community. In this way it has played a large role in preserving such unity as Islam has enjoyed in the world; it has been the cement (not the foundation) of the Islamic structure. It can also be admitted that its right to exercise these functions has usually been accepted by Islamic jurisprudence in the past. But the claim that consensus rightfully authenticates and interprets *all texts*, including those which are supposed to authorize consensus itself, leads at once to a vicious circle and requires to be challenged.

All the questions posed by Snouck in the last quotation concern two matters: the *authentication* and the *interpretation* of Scripture (*Qur'ān* and Traditions). We have previously seen (§ 10) how in the Middle Ages someone found a vicious circle in connection with authentication, of the form: consensus, based on Tradition, authenticated by consensus, and how Ghazālī answered him by denying the last step. We have now to see how Snouck found a similar circle in connection with interpretation, and to supply an answer. The quotation which follows is what was referred to near the beginning of this section as his second, deeper statement.

> "It [consensus] is the fundamental axiom of dogma and law in Islam. Attempts have been made to demonstrate it by

(1) *Œuvres choisies*, p. 226.

the *Qur'ān* and the *sunna*, but it is impossible to hide the fact that this is to go round in a vicious circle. Only the infallible community can explain the *sunna* and *Qur'ān* accurately; it is then completely idle to claim to establish the infallibility of the community by the authority of the *Qur'ān* and the *sunna*. Nevertheless *ijmā'* has its *loci probantes*" (1).

Is it true *for all cases, including the texts supporting consensus*, that "only the infallible community can explain the *sunna* and *Qur'ān* accurately?" i.e. is it true according to Islamic belief? That is the crucial question that has to be settled. As a basis for an answer, let us recall that for all Muslims the *Qur'ān* has a definite meaning, or more than one level of meaning, which was determined by God who revealed it. There are parts whose meaning at the highest level *(ta'wīlahu)* is understood by God alone, and which men are discouraged from trying to penetrate (iii, 5); but even in these parts the meaning is there, once for all. In the rest, it is for men to *discover* the meanings, insofar as their knowledge and intelligence permit, but in no sense to create them, either individually or as a community.

In the Traditions, the meaning is that intended by Muḥammad, and the situation is the same except that there is little symbolism and no discouragement to full understanding.

Now, many parts of these texts are addressed to individuals, and most of them are evidently meant to be understood by individuals and capable of being understood by them, sometimes with complete accuracy. These are natural assumptions which we make when we read them. So far as I know, there is no authority for the blanket statement that "only the infallible community can explain the *sunna* and *Qur'ān* accurately". Indeed, it is logically impossible, if taken in a strict sense, for a consensus is made up of the individual interpretations of *mujtahids* prior to it, and unless all these were accurate the consensus would not be so.

But even if Snouck's statement is taken as applying only to the situation *after* consensus, it is still not true of all texts.

(1) *Œuvres choisies*, p. 227.

For three classes of texts may be distinguished. (a) Those whose meaning is clear to all individuals, so that even if there *is* consensus on them an individual can still penetrate them directly for himself. (b) Those on whose interpretation individuals might hesitate, but which have been settled by the consensus of former *mujtahids*. Such, for example, are the texts attributing to God anthropomorphic qualities, which it is agreed He cannot have in a physical sense. This middle class is the active zone of consensus, (*ijmā'* in the technical sense), though even here competent individuals like the classical commentators may quite well interpret the meaning for themselves, in accordance with consensus but penetrating behind it to the reasons for it. (c) There are texts on which no consensus has been reached, and it is for qualified individuals to judge the meanings as best as they can.

To which class do the texts supporting consensus belong? Some belong to (a), for instance the Tradition "Hold fast to the Community", whose meaning is probably plain to every Muslim, as well as approved by past consensus. Some belong to (c), such as the Tradition "My Community does not agree on an error", where there are different interpretations of the extension of the Community and the range of subjects judged by it without error (see § 3.2). Therefore consensus does not guarantee the interpretation of this most important text; and there are others in the same case, as has been seen. But *no* relevant text belongs to (b). Indeed no valid support for consensus could possibly be found in this class, because that would be "to base a thing on itself", as Arabic writers on the subject say.

Since Muslim scholars have seen the fallacy so regularly, it seems strange that Snouck attributed it to them, by assuming that *all* the *loci probantes* fall in class (b). Apparently he thought the entire interpretation of Islamic scripture had been fixed by consensus, so that a Muslim of later ages was bound hand and foot to it and could not move a step without it. This has never been wholly true even in the most conservative periods. Possibly his emphatic declarations that consensus is "the foundation of foundations" of Islamic law inhibited him from admitting that the doctrine of consensus itself had a solid foundation in

scripture. That for him would have been circular, because he could not see that a scripture could have any meaning but that put into it by an interpretation governed by consensus. The difficulty vanishes when we see scripture as the believer does, as a book with God-given meanings, allowing for more or less « objective » or « correct » interpretations. The texts on which the authority of consensus rests are thus regarded as having a true interpretation which supports it in fact, and it is held that this interpretation can be seen—or rather cannot avoid being seen—by any fair-minded, normally intelligent and sufficiently educated individual. Consensus is therefore like a medieval sultan, wielding great executive power in fact, but one which is theoretically delegated by a caliph as the primary source of authority.

Whatever the importance of consensus in the classical system, Snouck's conception of it as the theoretical foundation of the system pays a high price in philosophical and theological difficulties. For this conception allows only two alternatives, both of which have now been seen as untenable. Either consensus rests on another consensus of the same kind, leading to the petitio principii which he has pointed out. Or consensus is itself an ultimate foundation carrying its own authority. This makes it like the tortoise on which stands the elephant, on which the world rests: the pile falls into space, because consensus by itself has no authority to support anything else.

Why this is so has been explained in the preceding section (§ 16) where it was maintained that the consensus of the community does not by definition create values, either in fact or according to the *Qur'ān*.

18

Other orientalists have not followed Snouck in his provocative argument concerning the basis of consensus. Their own statements on this point have sometimes been lacking in clarity or decisiveness. Ignaz Goldziher (1850-1921), after quoting the main Tradition and *Qur'ān* iv. 115, adds : "Other theologians regarded the validity of *ijmā'* as a postulate (Postulat) of sound human understanding, and made no effort to

search for written proofs of it" (1). The meaning of this "postulate" is not further explained, and no references are given. David Santillana (1855-1921) says of consensus that "it is founded on a kind of diffused inspiration, by which the community of believers never loses contact with the Truth, i.e. God" (2). This is more like a formulation of what consensus *is* than of what it is founded on. He also refers to the textual bases in *Qur'ān* and Traditions. The truest statement is a simple one by Louis Gardet. After mentioning the historical origin of the doctrine in the practical needs of the community, he writes: "From the point of view of Islam, however, a politico-religious conception could not be fully legitimate without a scriptural basis" (3).

Where Snouck has been very influential on later scholars is in bringing them to full awareness of the important functions of authentication and interpretation performed by consensus and, less fortunately, in leading them into ambiguous claims of fundamentality. Two quotations will illustrate the trend (4).

(a) Gotthelf Bergsträsser (1886-1933):

> "These four roots *(uṣūl)* are disparate: two sources, one method and one court of appeal (Instanz). Herewith it is admitted that the last [consensus] is the really decisive one, guaranteeing the authenticity of the other two and determining their interpretation (just as in the Catholic church the authority of the church comes historically *after* the Bible, but systematically *before* it, since it guarantees its divinity and establishes its interpretation in a binding way)" (5)

(b) Sir Hamilton Gibb:

> "Indeed, on a strict logical analysis it is obvious that *ijmā'* underlies the whole imposing structure and alone gives it

(1) *Die Ẓâhiriten* (Leipzig, 1884), p. 33, n. 1.
(2) *Istituzioni di diritto musulmano Malichita* (Rome, 1925), I, 41.
(3) *La cité musulmane* (Paris, 1954), p. 121.
(4) Cf. also Santillana, *Istituzioni*, I, 41; *Schacht, Origins*, p. 2.
(5) *Grundzüge des islamischen Rechts*, ed. J. Schacht (Berlin and Leipzig, 1935), p. 14.

> final validity. For it is *ijmā'* in the first place which guarantees the authenticity of the text of the Koran and of the Traditions. It is *ijmā'* which determines how the words of their texts are to be pronounced and what they mean", etc. (1)

Both statements are illuminating and valid if understood aright. But after the analysis of Snouck presented above it will not be necessary to explain how such words as "decisive", "guarantees", "determines", "underlies" and "gives validity" must be qualified if they are not to give wrong ideas of the basic relations of consensus and scripture.

The over-emphasis by orientalists on consensus in general has not gone without protest from Muslim scholars. Muḥammad Abū Zahra in particular has criticized six points, including the claim that consensus has priority over scripture (2). His remarks have provided a lively stimulus to the writing of this article, for they have made apparent the wide divergence between what orientalists and Muslims have been thinking on the theory of classical consensus.

19

We have explored some blind alleys, not (it is hoped) without profit to the general understanding of the subject. Next we shall follow the path of the orientalists in a more valid direction: their criticism of the authenticity of Traditions attributed to the Prophet. Since the main weight of proof for consensus has always been placed by Muslim scholars on the Prophetic Traditions which assert plainly the infallibility of the Community, well-founded criticism of the claim that these Traditions spring from the Prophet is a serious matter.

In his classic *Muhammedanische Studien* (3), Goldziher raised doubts about the whole corpus of Traditions, applying modern methods of historical source analysis to show how most of them must have arisen in late Umayyad and early 'Abbasid times.

(1) *Mohammedanism* (Oxford, 1949), p. 96.
(2) *Abū Ḥanīfa*, pp. 321-23.
(3) II, pp. 1-274, "Ueber die Entwicklung des Ḥadîth".

His conclusions have been accepted by western scholars, and, as Schacht has written, "This brilliant discovery became the cornerstone of all serious investigation of early Muhammadan law and jurisprudence..." (1) Schacht has followed with a more intensive investigation of legal Traditions, in *Origins of Muhammadan jurisprudence*, and has confirmed Goldziher's conclusions for that particular class.

The Traditions on the freedom of the whole Community from error have not escaped criticism, and we have seen above the unavoidable inference from the silence of Shāfi'ī with regard to them: that he either did not know them or did not accept them, since if he had he would certainly have quoted them as the best possible support for consensus. This argument applies to all forms of the Tradition having the same meaning; and it throws grave doubt on the authenticity of the Traditions, since a Tradition on such a vital subject not known to Shāfi'ī is under suspicion of having been created later.

But further, since both the Mu'tazila and Shāfi'ī give the idea of the main Tradition in almost the very words used in it (see § 4) we are led to see the genesis of the Tradition out of the previously circulating idea. In other words, if the record of the idea precedes the record of the Tradition, there is a suspicion that the Tradition arose after the idea and in order to substantiate it. This argument by itself is not conclusive, for we can never be sure of a *post hoc, ergo propter hoc*, and it is always possible that a genuine Tradition existed unknown to Shāfi'ī. But the argument is circumstantially strong, in combination with other facts.

One such fact is that the Tradition was disputed in the time of Naẓẓām (d. 835-45), just the time when a new Tradition might have arisen as a result of the impetus given by Shāfi'ī and his school (2).

(1) *Origins*, p. 4.

(2) Ghazālī, *Mustaṣfā*, I, 112. It is true that Ghazālī says the Traditions were *never* denied *before* the time of Naẓẓām. But as he is relying on the traditional *isnād* evidence, which modern scholarship has found good reason to question, we are justified in disregarding his statement about early Islam, and attaching greater weight to his testimony that the Traditions *were* denied in the time of Naẓẓām — a period which he knew better through its literary remains.

Another ground for suspicion lies in the use of the phrase "my Community" *(ummatī)* in all these Traditions. Did the historical Muḥammad ever refer to the Muslims in these terms? The phrase seems altogether more possessive and Messianic than anything to be found in the *Qur'ān*, which never describes the Muslims to Muḥammad as "your Community", or in the Covenant of Madīna (1).

Again, the assertion that the Muslim Community of all future times would never commit a unanimous error seems far to exceed anything that a man could normally know, and such a claim does not accord with the real Muḥammad's humility and his awareness of his human limits, as they appear to us from the *Qur'ān*. From the very fact that this claim is made in a Tradition, we know that it is not attributed to Muḥammad's revealed knowledge, but is supposed to be a part of his merely human knowledge. With all his wisdom, how on earth could he know such a thing? It is true that the Tradition appears in a more elaborate variant, "I begged God the Exalted that my Community might never be united on an error, and He granted it to me," (2) and this version seems made to order to answer the objection, by bringing in an element of revelation. But, once our critical judgement of Traditions is aroused, it is precisely such a feature which leads us to think it *was* made to order, literally, for exactly this purpose. Thus it appears merely as a later stage in the life-cycle of this cluster of Traditions.

Finally, we have seen that the *Qur'ān* contains no clear text on the infallibility of the Muslim Community, as Muslim scholars have often admitted. But if this doctrine had been intended originally as a part of Islam, and one which would inevitably have the most far-reaching effects on its religious law, is it likely that it would have been left to the Prophet to state in Tradition, and never once proclaimed in the *Qur'ān* as a part of the revealed religion? If the answer is No, as is reasonable, it

(1) Ibn Isḥāq, *Sīra*, ed. F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammed's nach Muhammed b. Isḥāḳ* (Göttingen, 1858-60), pp. 341-44; tr. A. Guillaume, *The life of Muhammad* (Oxford, 1955), pp. 231-33.

(2) Quoted by Ghazālī, *Mustaṣfā*, I, 111.

must be concluded that it is unlikely that the doctrine is part of original Islam, and that the Tradition is not genuine.

Now, since every form of the Tradition is subject to one or more of these objections, it is no use saying that the sum total of them guarantees that the Prophet really spoke of infallibility, though the words are uncertain. For a sum of weaknesses is weak, not strong.

Up to the present, the fundamental researches of Goldziher and Schacht on the Traditions of Islam have had little impact on the thinking and writing of Muslim scholars. There is thus once more a great gap between the attitudes of western and Muslim scholars, the one party not counting the Traditions "Muhammadan", the other still quoting them as authorities for *sharī'a* law, without considering the grave doubts that have been cast upon them.

20

This article has led to two major conclusions.

(a) Any sound basis for the authority of an infallible, cumulative consensus, as a definite institution of Islam, must be found in a text of Islamic scripture. On this principle the medieval Muslim scholars were right.

(b) No such basis can be found in the *Qur'ān*, or in any Tradition that can be regarded with confidence as authentic. This is what modern scholarship leads us to think.

Using these two conclusions as premisses, we arrive at a third: that there is no sound basis for the traditional doctrine of consensus in Islam.

This last conclusion is not at all disastrous for the religion of Islam, either as a system of belief—so long as it continues to be solidly based on the *Qur'ān*, at least—or as a system of practice, where traditional consensus was only a barrier to modern change. Indeed, it is now nearly a century since Muḥammad 'Abduh started to break away from *taqlīd*, and in the meanwhile the Muslim peoples have done very well without such a restraint. But they have not until now found a sufficient theoretical

justification for ignoring past consensus. Perhaps the present study will be helpful in that direction, the more so as it has not been written with any practical purpose in mind or any foreknowledge of what conclusions would be reached.

It has occurred to some Muslim thinkers, such as Kemal Faruki, to consider a revocable consensus one of the principles of Islamic law. This sounds more reasonable, and we have looked with respect at Faruki's argument for it. Still, this consensus remains infallible within its limits of time and space, for Faruki accepts the Tradition as authentic. Now even this must be abandoned if the Tradition is not authentic.

All that remains possible, then, is a consensus that is revocable and fallible. But this should provide quite enough authority for the needs of the religious community. The *Qur'ān*, as has been seen, does contain positive injunctions to Muslims to maintain solidarity, to stick together in following the path of Islam. The fulfilment of these injunctions can be carried out by the worldwide Muslim community in any way it sees fit, in accordance with its vision of its religious interests and obligations. In pursuing these ends, Muslims can accept what they find beneficial from the institutions of the past, or create new institutions, such as ecumenial councils of religious leaders. Whatever is generally agreed upon will surely constitute an effective unifying consensus until it is revised, but there will be no need to think that Muḥammad made it irrevocable or infallible.

George F. Hourani
(Ann Arbor, Michigan)

RECHERCHES SUR QUELQUES NOMS DE COULEUR EN ARABE CLASSIQUE

INTRODUCTION

L'étude des noms de couleur en arabe classique ne semble pas avoir encore été abordée sous forme de monographie. Citons, néanmoins, quelques articles épars dans des publications d'orientalisme, et certains ouvrages traitant, plus particulièrement, des noms de couleur dans des parlers arabes contemporains (1).

Le problème de la couleur, qui est du ressort du linguiste autant que du philologue et du sociologue, a été évoqué sur son plan le plus général, comme dans nombre de ses particularités, lors d'un colloque tenu en 1954, sous l'égide du Centre de Recherche de Psychologie Comparative, de l'École Pratique des Hautes Études, dont les exposés et publications ont été réunis et présentés par Ignace Meyerson.

Lors de la dernière séance de ce colloque, la parole fut donnée aux linguistes, et de fort intéressantes communications furent faites, sur l'expression de la couleur en chinois, sanscrit, latin, grec, calédonien, et enfin, hébreu et araméen.

C'est en partant de cette dernière communication faite par André Guillaumont (2), sur la désignation des couleurs en

(1) *Risâla fî l-alwân* de Maḥmûd Šukrî al-Alûsî al-Baġdâdî, in *Revue de l'Académie arabe de Damas*, V.1, T. 3, pp. 76 à 84. — V.1, T. 4, pp. 110 à 118. — Revue *al-Mašriq*, T. 3, p. 241, année 1930. Article du P. Mallon. — Aḥmad Amîn, *Qâmûs al-'âdât wa-t-taqâlîd wa-t-ta'âbîr al-miṣriyya*, Le Caire, 1953. — Bauer, *Wörterbuch der arabischen Umgangssprache in Palästina und Libanon*, Wiesbaden, 1957.

(2) *Problèmes de la Couleur*, exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson, S.E.V.P.E.N., Paris, 1957, pp. 339 à 348.

hébreu et araméen, que l'on s'est proposé d'aborder l'étude des termes chromatiques en arabe classique, dans leur triple valeur morphologique, sémantique et symbolique.

Certes, il serait souhaitable qu'un jour soit étudié, dans son sens le plus large, et avec le concours des différents spécialistes, le problème général de la couleur chez les Arabes. Le but de la présente étude est de poser des jalons qui puissent — si modestes soient-ils— contribuer à cette réalisation.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Iº Richesse du vocabulaire

Une des particularités de la langue arabe — et, en ceci elle diffère sensiblement d'autres langues sémitiques comme l'hébreu et l'araméen — est l'extrême richesse de son vocabulaire chromatique.

Pour les Arabes, peuple bédouin amené à percevoir le concret dans ses détails les plus infimes, il semble que la moindre nuance, la plus subtile perception, aient justifié une appellation "sui generis". C'est ce qui nous donne ces abondantes listes dressées par les lexicographes et les grammairiens dans leurs dictionnaires pour exprimer les plus menues nuances de chacune des couleurs fondamentales.

Il est vrai aussi que le système morphologique de l'arabe a grandement contribué, pour sa part, à exagérer la richesse du vocabulaire et à le doter de nombreux synonymes et doublets; cause supplémentaire d'imprécision.

IIº Petite terminologie technique

Pour l'intelligence de l'étude, il s'avère utile de présenter une très rapide et succincte terminologie technique.

La couleur est envisagée, au niveau purement perceptif, avec ses trois variantes sensorielles de *tonalité* (« couleur » au sens strict du terme), *luminosité* ou *leucie* (« valeur » des peintres) et *saturation* (« vivacité » ou « intensité » de la couleur) : ce sont les trois composantes psycho-physiologiques de la couleur.

— Le noir n'est pas une couleur ; pas plus, d'ailleurs, que le blanc. Si le blanc est la réunion de toutes les couelurs, le noir est l'absence de toute couleur, c'est-à-dire de toute lumière. Le corps noir, en physique, est celui qui, absorbant toutes les lumières, n'en transmet aucune.

— On dit de deux couleurs simples ou composées, dont la réunion produit le blanc, qu'elles sont complémentaires. Elles se neutralisent l'une l'autre. L'indigo et le jaune, le bleu et l'orange, le violet et le jaune verdâtre, le rouge et le bleu verdâtre sont des couleurs complémentaires.

— Couleurs primitives ou fondamentales : des sept couleurs du prisme, il en est trois qui sont fondamentales. Ce sont le bleu, le jaune et le rouge. Elles servent à élaborer le violet, le vert et l'orangé qui sont des couleurs composites ou binaires.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

On ne citera pas de bibliographie étendue, car la présente étude est plus une enquête qu'un exposé approfondi de la question.

Les grands dictionnaires suivants ont été dépouillés :

— Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, Le Caire, 1300-1307 H.
— Ibn Sîdah, *al-Muḫaṣṣaṣ*, Le Caire, 1316 H. (cf. aussi l'index établi par M. Ṭâlbî, Tunis, 1956).
— Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Le Caire, 1875.
— Aṯ-Ṯa'âlibî, *Fiqh al-Luġa*, éd. Aḥmad Yûsuf 'Alî, Le Caire, s.d.
— Al-Wašša', *Kitâb al-Muwašša*, Le Caire, 1953.
— Az-Zabîdî, *Tâǧ al-'Arûs*, Le Caire, 1306-1307 H.
— Az-Zamaḫšarî, *Âsâs al-Balâġa*, Le Caire, 1922-1923.

L'essentiel de l'enquête, aura été de recueillir dans ces ouvrages tous les termes servant à désigner, directement ou indirectement, une notion de couleur, et de les confronter avec le texte de la Vulgate Coranique et quelques rares ouvrages de littérature classique, afin d'en extraire les plus significatifs et de les étudier, dans leur forme grammaticale, leur valeur sémantique, et — lorsque le cas se présente — leur valeur symbolique (1).

(1) On a consulté à ce propos :
— 'Umar ibn Abî Rabî'a, *Dîwân*, éd. Muḥyî d-Dîn 'Abd-al-Ḥamîd, Le Caire, 1952.

Il y aura lieu, ultérieurement, de se livrer à une analyse plus approfondie de ce vocabulaire de la couleur, en arabe classique, dans l'œuvre des grands écrivains, poètes et penseurs arabes, représentant les divers moments de la langue dans son évolution. Ceci nous permettrait de saisir d'une manière rigoureuse et méthodique la façon dont les peuples arabophones ont perçu, puis distingué et désigné, les couleurs de leur milieu ambiant.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE MORPHOLOGIQUE

LES ADJECTIFS DE COULEUR (1)

La morphologie des adjectifs de couleur offre cette particularité qu'ils sont, pour la plupart, formés sur le paradigme *af'al* au masculin et *fa'lâ'* au féminin. Or, le thème *af'al* du masculin est un thème d'intensité qui fournit, en arabe, l'élatif (comparatif et superlatif). Cette formulation commune de l'intensif et de l'adjectif de couleur ne semble pas fortuite. Nous constatons que l'adjectif de couleur a dû, sémantiquement, être senti à un stade particulier de l'évolution du langage comme un thème d'intensif : le terme que nous traduisons aujourd'hui par « rouge » ou « noir », a pu, primitivement signifier « plus rouge que... » ou, « plus noir que... ». L'évolution du langage aurait entraîné l'ellipse du second terme de la comparaison.

— Poèmes de l'époque 'abbâside, cités par Ṭaha Ḥusayn, dans *Ḥadīṯ al-Arbi'â'*, T. 2, Le Caire, 1937.
— Extraits de prose et de poésie arabes, enseignés dans les établissements secondaires d'Égypte, et rassemblés sous le titre de *Al-Muntaḫab min Adab al-'Arab*, T. 4, Le Caire, 1943, par les Professeurs A. al-Iskandarî, A. Amîn, A. al-Ğârim, A. al-Bišrî et A. Ḍayf.
— Al-Aḫṭal, *Madâ'iḥ Muntaḫaba*, collection *Ar-Rawâ'i'*.

(1) Dans cette étude de la morphologie du vocabulaire chromatique, on s'est particulièrement référé aux deux ouvrages grammaticaux suivants :
— R. Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'Arabe classique*, Paris, Maisonneuve, 1960.
— Ch. Pellat, *Introduction à l'Arabe moderne*, Paris, Maisonneuve, 1956.

Contrairement aux dialectes modernes, l'arabe néo-classique (l'arabe médian, comme on se plaît à le nommer de nos jours), hésite à utiliser ce thème *af'al* comme élatif de couleur. Cependant, Nöldeke dans son *Zur Grammatik der klassischen Arabisch* § 17, cite des adjectifs de couleur employés avec valeur d'élatifs (1). Ces exemples, d'ailleurs, appartiennent tous à l'époque pré-classique ou à la langue poétique. On ne les retrouve pas dans la prose classique. Celle-ci a recours à des élatifs vagues comme *ašadd*, *akẖar*, *aqall* suivis d'un spécificatif.

Mentionnons que la langue littéraire, influencée en ceci par le dialectal, a tendance à revenir à ce qui aurait été l'usage à l'époque pré-classique, en donnant au thème *af'al* sa valeur d'élatif de couleur.

Il semble, d'ailleurs, que pour tous les Sémites, la couleur soit spécialement liée à la notion d'intensité.

Dans son intervention au Colloque de 1954 sur la couleur, A. Guillaumont, déclarait (2) :

« C'est un fait, qu'en sémitique, il existe un lien particulière-« ment étroit entre les noms de couleur et les thèmes intensifs. « En araméen, les noms de couleur sont particulièrement formés « sur le thème *f''l*. En hébreu, il existe pareillement une série de « noms de couleur formés sur un thème intensif caractérisés par « le redoublement de leurs dernières radicales *f'l'l*. Il faut dire « qu'à côté de cette forme intensive existe la forme simple ; mais « il n'en reste pas moins significatif que cette formation intéresse « surtout les noms de couleur.

« En arabe, enfin — fait très curieux — le thème des noms de « couleur est identique à celui de l'élatif *af'al* qui indique que « la qualité désignée par le nom est portée à un degré extrême. « Il est possible que ce soit une rencontre purement accidentelle « et que l'on ait affaire, en réalité, à deux thèmes bien distincts ; « de fait, ils se différencient au féminin. Il faut aussi se garder de « la tentation qui nous pousserait facilement à tirer des faits « linguistiques, d'interprétation souvent délicate, des conclu-

(1) *Gr. Ar. Clas.*, p. 363.
(2) *Problèmes de la Couleur*, p. 345.

» sions trop fermes touchant des concepts généraux. Mais il « n'en reste pas moins frappant que dans trois secteurs distincts « des langues sémitiques, on ait de façon tout à fait différente, « une relation entre certains termes intensifs et les noms de cou- « leur. »

Si seul le masculin de l'adjectif de couleur a le même thème que l'élatif, il n'en reste pas moins que la morphologie du féminin en est, elle aussi, affectée. En effet, les élatifs masculins formés sur le paradigme *af'al* sont diptotes. Comme les adjectifs de couleur sont du même type que les élatifs, ces derniers les ont, pour ainsi dire, entraînés dans leur déclinaison (1). A leur tour, ces adjectifs ont entraîné leur féminin *fa'lâ'* qui est lui aussi diptote, comme l'est le féminin *fu'lâ* de l'élatif *af'al*.

A côté de cette construction *af'al/fa'lâ'* qui est, non seulement celle de la plupart des adjectifs de couleur, mais aussi celle de *toutes* les couleurs fondamentales, nous rencontrons d'autres formes, certes rares, que nous indiquerons néanmoins, en notant que quelques-unes sont parfois des doublets de la forme *af'al/fa'lâ'* ou forment doublet entre elles :

— *fâ'il*, exemple : « ḥâlik » (très noir)
— *mufa''al*, exemple : « muḥaddam » (balzan — se dit d'un cheval)
— *fa'l*, exemple : « ward » (écarlate)
— *fa'il*, exemple : « bahîm » (noir)
— *fa'al*, exemple : « šahab » (grisonnant)
— *muf'il*, exemple : « muqrif » (très rouge)
— *fa'il*, exemple : « lahiq » (très blanc), etc.

Il sera aisé de constater que la plupart de ces termes indiquent plus une particularité, ou une nuance chromatique, qu'une couleur bien franche.

Adjectifs de relation :

Il est indispensable d'accorder son importance à cette manière indirecte de désigner une couleur. La langue arabe y a assez souvent recours.

(1) *Intr. Ar. Mod.*, p. 26.

Le nom de couleur est un terme abstrait. Il ne se définit, généralement, que par rapport à un objet qui arbore cette couleur et lui sert de support. Comme la couleur est toujours supportée par un objet typique, il s'en est suivi, pour l'arabe comme pour maintes autres langues, la formation d'adjectifs de couleur à partir d'un nom d'objet. En suffixant à ce mot un *iyyun* (pour la déclinaison du nominatif ; *iyyan* et *iyyin* aux deux autres cas), on a formé un adjectif de relation prenant valeur d'adjectif de couleur.

Nous avons ainsi :

— de « ward » (rose), l'adjectif « wardiyyun » (de couleur rose)
— de « banafsağ » (violette), l'adjectif « banafsağiyyun » (de couleur violette)
— de « burtuqâl » (orange), l'adjectif « burtuqâliyyun » (de couleur orangée)
— de « kuḥl » (collyre gris à base d'antimoine), l'adjectif « kuḥliyyun » (de couleur grise sombre), etc.

Remarque :

Il existe très probablement une relation entre la forme de l'adjectif et le sens que celui-ci revêt. Ainsi, de la même racine *f-q-ʿ* sont issus :

— « faqʿ » : d'un jaune franc
— « fuqâʿ » : très rouge (se dit du teint de l'homme)
— « faqīʿ » : rouge ou blanc (selon le contexte)
— « afqaʿ » : très blanc.

Les noms de couleur

Les noms de couleur, en arabe, sont des substantifs verbaux *(maṣdar)*, qui ont, généralement, la forme *fuʿlalun* (au nominatif) C'est le seul élément abstrait dans la terminologie chromatique. Par « ḥumratun » ou « ṣufratun », l'arabe exprime « l'état d'être rouge » ou « l'état d'être jaune ».

Il existe, certes, des noms de couleur de thèmes autres que *fuʿlalun*, mais ils sont fort rares et particuliers. Mentionnons, pour mémoire, les paradigmes *faʿalun*, *faʿlun*, *faʿâlun*, *fiʿlun*, *lafʿîlun*, *fiʿlalun*.

Toutefois, le blanc et le noir, *là aussi*, se distinguent des autres couleurs. Ils forment leurs noms de couleur en *fa'âlun* et non en *fu'lalun*.

Pour les noms de couleur de thème *fu'lalun*, et pour ceux-ci uniquement, il ne semble pas qu'on puisse appeler ces *maṣdar*, des substantifs verbaux, puisque — et nous l'indiquerons dans le chapitre suivant — les verbes de couleur qui correspondent à ces *maṣdar* sont d'origine dénominative.

Les verbes de couleur

Des formes dérivées du verbe arabe, il en est deux — celle à paradigme *if'alla* et celle à paradigme *if'âlla* — qui ont un caractère particulier :

a) elles expriment des états : couleur ou difformité physique.

b) elles ne dérivent pas de la « forme nue », de thème *fa'ala*.

c) elles sont d'origine dénominative, puisqu'elles ont été formées *à partir d'adjectifs* de couleur ou de difformité de thème *af'al*, exprimant la qualité qu'indique le verbe.

d) elles énoncent un aspect intensif ; et cette notion d'intensité est illustrée par la gémination de la dernière radicale du verbe.

Ces deux formes verbales ont été dénommées, respectivement les IX^e^ et XI^e^ formes dérivées du verbe.

Ces verbes seraient donc des intensifs de l'adjectif *af'al*. La XI^e^ forme — beaucoup plus rare que la IX^e^ — semble en être un doublet encore plus intensif. Ainsi, nous aurions, à côté de « iḥmarra » (devenir rouge) et « iṣfarra » (devenir jaune), les formes verbales « iḥmârra » et « iṣfârra » qui indiqueraient que le rouge ou le jaune sont éclatants et purs

Deux remarques d'ordre grammatical s'imposent à l'esprit, concernant ces verbes :

— le thème *if'âlla* est aberrant en arabe, langue qui ne tolère pas les syllabes doublement longues, et qui les abrège (cf. la conjugaison à l'inaccompli apocopé des verbes concaves).

— le blanc et le noir — là aussi — semblent se distinguer. En effet, les verbes « ibyaḍḍa » et « iswadda » (et seuls ces deux

verbes) peuvent être considérés comme dérivés d'une forme « nue ». Dans ce cas, ils ne seraient pas d'origine dénominative.

Si tous les verbes de IX^e^ et XI^e^ formes sont des verbes de couleur ou de difformité, il ne s'ensuit aucunement que *tous* les verbes indiquant une notion de couleur soient *forcément* de thème *if'alla* ou *if'âlla*. En effet, à côté de ces derniers, qui pourraient être qualifiés de « verbes essentiels de la couleur » nous en rencontrons d'autres, qui empruntent toutes les formes verbales, « nue » ou dérivées, et qui — l'étude sémantique nous le démontrera — n'expriment généralement la couleur que par dérivation de sens. Notons que pour ce que nous appellerions les couleurs fondamentales : blanc, noir, vert, bleu, jaune et rouge, les thèmes de l'adjectif et du verbe sont *tous* en *af'al/fa'lâ'* et *if'alla*. Quant aux noms de couleur, ils sont — à l'exception du blanc et du noir — de thème *fu'latun*.

Cette analogie quasi-absolue méritait d'être mentionnée.

Formes non-trilitères et emprunts

Les formes non-trilitères d'adjectifs de couleur sont le plus souvent des quadrilitères de thèmes *fa'lal*, *fi'lâl*, *fu'lul*, *fa'laliyy*, etc.

On constate que la plupart de ces formes, sinon toutes, sont des intensives des formes trilitères. Citons, à titre d'exemple, « zurqum », intensif de « azraq » (bleu).

D'autre part, on ne saurait assez insister sur l'extrême circonspection qui doit être observée dans l'analyse de ces thèmes particuliers, car nombre de grammairiens ont eu tendance à forger des exemples, pour illustrer des termes auxquels ils avaient donné vie.

Parallèlement à ces formes non-trilitères qui sont rares dans les textes littéraires, les Arabes ont eu recours à quelques emprunts, particulièrement à des emprunts faits au vocabulaire persan. Mentionnons, par exemple :

— « arġawân » (du persan « arġawân ») pour la pourpre.
— « firfîr » (du grec « porphura »?) qui, en arabe, s'applique plutôt au violet.
— « nîlağ » (du persan « nîlah » lui-même provenant d'une racine sanscrite ayant ce sens) désigne l'indigo.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDE SÉMANTIQUE

COMMENT LES ARABES ONT PERÇU LES COULEURS DE L'ARC-EN-CIEL

Il nous a paru très utile, pour amorcer l'étude sémantique des termes de couleur en arabe, de découvrir comment les Arabes ont perçu les couleurs de l'arc-en-ciel, et ensuite transcrit ces perceptions. En effet, ce phénomène atmosphérique présentant une gamme très large de couleurs, il était du plus haut intérêt de déterminer les appellations qui leur avaient été données.

D'une recherche effectuée dans des ouvrages comme le *Lisân-al-'Arab* d'Ibn Manẓûr, le *Tâǧ-al-'Arûs* d'al-Murtaḍâ, le *Kitâb al-Qâmûs al-Muḥîṭ* d'al-Fîrûzabâdî, au chapitre « Qaws Quzaḥ » (1) nous aboutissons uniformément à un texte où il est dit en substance :

« Qaws Quzaḥ » comprend des bandes en arc de cercle, de couleurs jaune, rouge et verte. »

Ce n'est que dans les textes modernes (XIX^e^ et XX^e^ s.) que nous retrouvons la décomposition classique du spectre en violet, indigo, bleu, vert, jaune, orangé et rouge. (2)

(1) « Le Dieu de l'Arabie ancienne Quzaḥ, désigné sous le nom de « Šayṭân » (Diable, Satan), était un dieu de l'orage, qui envoyait à l'aide de son arc, des flèches de grêle, et qui suspendait ensuite son arc aux nuages. Son nom se retrouve dans le mot composé « Qaws Quzaḥ » (arc-en-ciel — littéralement : arc de Quzaḥ). D'après les croyances populaires, Quzaḥ est aussi l'ange qui surveille les nuages. Il existe d'autres noms pour désigner l'arc-en-ciel : « Qaws as-samâ' » (arc du ciel) ; « Qaws al-muzn » ou « Qaws al-ǧamâm » (arc du nuage) ; « 'alâ'im as-samâ' » (signes du ciel) ; « Qaws Qazḥ' » ; « Qusṭân » ; « Qusṭalâniyya » ; etc... ». Extraits de l'article « Qaws Quzaḥ », *Encyclopédie de l'Islâm*, T. 2, p. 883.

(2) Cf. à ce sujet, les articles « Qaws Quzaḥ » dans :

— *Muḥîṭ al-Muḥîṭ* de Buṭrus al-Bustânî, Beyrouth, 1870.

— *Dâ' irat al-Ma'ârif* de Farîd Waǧdî, Le Caire, 1923-1925.

— *al-Munǧid* de Louis Ma'louf, éd. Imp. Cath., Beyrouth, 1954.

Il faut reconnaître, d'ailleurs, que la gradation qui va du violet au rouge est *insensible*. La division en sept couleurs est *arbitraire*, du moins au point de vue du physicien. En réalité, la lumière solaire est composée d'une infinité de nuances lumineuses où l'œil humain peut distinguer *sept cents* teintes différentes. Plutôt qu'en sept couleurs, on pourrait tout aussi bien augmenter considérablement le nombre des teintes, ou à l'opposé, le réduire à trois couleurs fondamentales. On sait que trois teintes : le bleu, le jaune ou le vert, et le rouge, judicieusement mélangées, permettent de reconstituer toutes les autres (1).

Si l'on se rapporte au *Timée* de Platon, on trouve (67-68) toute une théorie des couleurs et de leurs combinaisons. Platon, montre qu'on peut reconstituer toutes les nuances avec quatre couleurs fondamentales : le noir, le bleu, le rouge et la couleur lumineuse.

Or, les ouvrages arabes de l'époque classique, eux, nous citent bien trois couleurs perçues, mais elles sont invariablement le jaune, le rouge et le vert (voir plus haut).

On constatera, en étudiant la couleur bleue, que les Arabes semblent lui avoir accordé, de tout temps, un pouvoir maléfique. A-t-on évité de la mentionner pour cette raison? La question méritait d'être posée.

Concluons que le spectre est divisé arbitrairement par chaque société et qu'il s'en est suivi qu'une seule partie de l'ensemble a été retenue par chaque culture. Deux systèmes ont été utilisés, pour dénommer les couleurs (2) :

— Donner un nom à la couleur-type retenue dans la zone qu'on veut dénommer.

— Marquer les frontières entre les zones retenues ; alors, la notion de couleur-type ne joue plus aucun rôle.

Il semble que la méthode des Arabes ait été

(1) Cf. René-Lucien Rousseau, *Les Couleurs*, collection « Symboles », Flammarion, Paris, 1959, p. 15.

(2) *Bulletin de Psychologie*, avril 1959, cours de psychologie sociale générale de J. Stoetzel du 17-2-1959.

LE BLANC

On a vu, précédemment, que le blanc est considéré, par le physicien, comme la réunion de toutes les couleurs. Ceci est d'ailleurs théorique, car on n'obtient cet effet qu'avec des couleurs-lumière. En effet, le mélange de toutes les couleurs du prisme ne donnera jamais que du gris, s'il est obtenu avec des couleurs-matière (1).

Le terme premier, pour désigner la couleur blanche, en arabe est l'adjectif « abyaḍ »/« bayḍâ' ». Notons que la même racine nous fournit le nom d'unité « bayḍatun » (un œuf). On reviendra sur cette ressemblance.

Le mot « al-abyaḍ » (le blanc) désigne aussi la salive, une épée, de l'argent et même aussi, en Afrique, et par antiphrase, le charbon. Ceci est du ressort de la symbolique ; nous y reviendrons.

Il y a lieu de se demander si, dans la littérature classique, et plus particulièrement dans le Coran, les adjectifs « abyaḍ »/« bayḍâ' » désignent spécifiquement la couleur blanche. Ainsi, dans les versets 106 de la surate *Âl-'Imrân*, et 187 de la surate *al-Baqara* (2), les termes « abyaḍ » et « aswad » se suivent et s'opposent, en exprimant plutôt le contraste entre le clair et le sombre que celui qui oppose le blanc au noir : « .....au jour où des visages *s'éclaireront*, tandis que d'autres *s'assombriront*... » et « ...jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil *clair* du fil *sombre*... ». Il en est de même pour le verset 46 de la surate *aṣ-Ṣâffât*. Par contre, dans le verset 27 de la surate *Fâṭir*, où sont énumérées les stries des montagnes, les deux acceptions : *blanches* ou *claires* pourraient convenir pour rendre le terme coranique « bîḍun ».

Dans le langage populaire de l'époque classique, le terme « al-abyaḍ » (le blanc), s'applique au lait, à l'eau, à la graisse, au pain, au froment ; tandis que « al-bayḍâ' » (la blanche) désignera le soleil, qui est du genre féminin en arabe.

(1) *Les Couleurs*, p. 139.

(2) Les références coraniques sont celles de la Vulgate du Caire, établie en 1919/1337 H. Les traductions sont généralement empruntées à R. Blachère, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1949-1951, 2 vol.+une introduction.

En ce qui concerne la terminologie de la couleur blanche, nous avons vu que l'arabe est une langue très riche qui offre, pour désigner chaque couleur, un éventail de termes très large. Ceci permet à l'exégèse grammaticale d'y découvrir des nuances infinies et d'une subtilité inimaginable. Ainsi, nous pouvons trouver dans le *Fiqh al-Luġa* de aṯ-Ta'âlibî, à la page 120 une hiérarchie du blanc allant du simple « abyaḍ » à l'étincelant « ḫâliṣ » qui désignerait le blanc le plus immaculé. Ne nous laissons pas entraîner sur cette pente. Bornons-nous à quelques remarques concernant les plus usités de ces termes :

— « Ğawn » mérite un traitement particulier. Ce terme est, en effet, un exemple excellent de ce phénomène sémantico-symbolique que les grammairiens arabes ont appelé « al-aḍdâd » (les contraires) (1). « Ğawn » désigne aussi bien le blanc que le noir le plus intense, et seul le contexte permet de déceler son sens précis dans une phrase. Notons aussi que ce même terme se rencontre avec le sens de rouge foncé ou de vert foncé. Nous avons donc là un second exemple d'adjectif de couleur où la tonalité (la notion de foncé) semble l'emporter sur la teinte spécifique.

— L'adjectif « aḥamm » présente exactement les mêmes particularités que « ğawn ».

— La même racine *q-h-b.* nous donne les adjectifs « qahb » (gris, grisâtre), et « quhâb » ainsi que « quhâbî » (blanc) (2).

LE NOIR

Le noir est l'absence de toute couleur, on l'a déjà vu. Le terme premier pour désigner le noir, en arabe, est l'adjectif « aswad »/ « sawdâ' ».

La racine *s-w-d* implique une notion de pouvoir, de puissance. Le terme « sayyid » (maître) en est issu. Ce fait retiendra notre attention dans l'étude de la valeur symbolique de la couleur noire.

(1) Voir Hans Kofler, dans *Islamica*, V, an. 1931-32, et D. Cohen, dans *Arabica*, janvier 1961.

(2) En latin, l'adjectif « canus » s'applique au gris et au blanc. Il qualifie aussi bien un objet poussiéreux que la neige.

Comme son antonyme « abyaḍ », l'adjectif « aswad » — nous l'avons vu — exprime souvent un aspect (le sombre, le foncé) plus que la couleur noire elle-même (1).

Le substantif « al-aswad » (le noir), se rencontre aussi avec des sens très variés. Il peut désigner des objets et des animaux aussi différents que le serpent, le scorpion, les dattes, etc. (2). La plupart des dictionnaires et compilations nous relatent les discussions qu'entraîna, pour les grammairiens et commentateurs arabes, l'interprétation d'une phrase attribuée à 'Â'iša, une des épouses du Prophète (3), où elle disait que Muḥammad et elle avaient été dans un tel état de pauvreté qu'ils n'avaient pour toute ressource (nourriture) que «les deux noirs» (al-aswadân). Pour certains, cette expression désignait les dattes et l'eau (sic !) (4). Mais, Ibn Sîdah, dans son *Kitâb al-Muḫaṣṣaṣ*, lui, estimait qu'il devait s'agir plutôt de la nuit et des ténèbres.

Le masdar « sawâd » qui nous donne le nom de couleur « as-sawâd » (la noirceur), revêt aussi le sens de cohue, de foule, de multitude, de nuée. La proximité sémantique entre ces notions et la couleur noire, paraîtra suffisamment éloquente pour qu'il ne soit pas utile d'y insister. En rapport d'annexion, « sawâd-al-madîna » (le noir, la noirceur de la ville), devenu par économie linguistique « as-sawâd » tout court, indique les villages périphériques, fertiles et verts qui l'environnent. On reviendra sur cette parenté entre le vert le noir chez les Arabes. « As-Sawâd », s'applique particulièrement à toute la région très fertile en palmiers et vergers qui s'étendait autour de la ville de Kûfa en Irak.

(1) Cf. *Coran*, versets 106/*Âl-'Imrân;* 187/*al-Baqara;* 60/*az-Zummar;* 17/*az-Zuḫruf;* 27/*Fâṭir;* 58/*an-Naḥl;* etc...

(2) *Lisân al-'Arab*, T. 4, pp. 208-217.

(3) *Ibidem*, pp. 211-212.

(4) Le grammairien al-Aṣma'î nous explique que le fait de désigner les dattes et l'eau par « al-aswadân » (les deux noirs), alors que seules les dattes sont de couleur noire *(sic !)*, provient d'une coutume qu'avaient les Arabes de grouper deux objets sous la qualification du plus important. Ainsi, « al-'Umarân » (les deux 'Umar) s'applique aux deux premiers califes orthodoxes : Abû Bakr et 'Umar ibn al-Ḫaṭṭâb., et « al-qamarân » (les deux lunes), au soleil et à la lune. Cf. *Lisân al-'Arab*, T. 4, p. 212.

Quant à la terminologie de la couleur noire, elle va, selon le *Fiqh al-Luġa* (1), du simple « aswad » (noir) à l'extrême « ġudâfiy » qui désignerait le plus noir de tous les noirs. Méfions-nous de ces distinctions très subtiles qui « collent » trop à un schéma pour offrir les garanties de rigueur.

« Al-ḥutma » dont le sens premier est l'obligation, l'irrévocabilité, revêt aussi le sens de noirceur. Le dictionnaire *Muḫtâr aṣ-Ṣaḥâḥ* (2), a une explication fort étrange de cette dérivation sémantique : le corbeau noir, chez les Arabes, est l'annonciateur d'une irrévocable séparation (3). De là cette association d'idées.

La racine *ḥ-l-b*, à laquelle se rattache la notion de traire le lait, et qui paraît proche de l'hébreu « ḥelbôn » (blanc d'œuf) ; nous donne (paradoxalement ?) le masdar « ḥulba » (couleur noire franche, jais). Est-ce là encore, un effet de cette « loi des contraires » mentionnée plus haut, ou un emploi euphémistique ? « Adham » que l'on rencontre dans le Coran (4) s'appliquant à deux jardins « mudhâmmatân » (généralement traduit par « vert sombre ») semble être l'adjectif type du foncé. Il désigne aussi bien le vert foncé, que le noir, que tout ce qui est obscur ou estompé (la foule, la multitude...). Nous rencontrons, dans la littérature de l'Espagne musulmane (5) comme dans celle d'Orient, le substantif « ad-dahmâ' » pour désigner les gens de condition obscure.

Aussi bizarre que puisse paraître le fait, certains philologues et lexicographes arabes revendiquent pour « aṣfar » (jaune), le sens de noir ! (6). Nous trouvons même, dans certaines compilations comme le *Muḫaṣṣaṣ* d'Ibn Sîdah, des vers où « aṣfar »

(1) *Fiqh al-Luġa*, p. 130.

(2) *Muḫtâr aṣ-Ṣaḥâḥ* d'ar-Râzî, Le Caire, 1918, p. 122, art. *ḥ-l-m-*

(3) Il s'agit du célèbre « ġurâb al-bayn » (corbeau de la séparation) tant maudit par les poètes érotiques arabes.

(4) *Coran*, 64/*ar-Raḥmân*.

(5) H. Pérès, *La Poésie andalouse, en arabe classique, au XI^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1953, p. 17.

(6) Voir les discussions à ce sujet, dans *Ḫizânat al-Adab* de 'Abd-al-Qâdir al-Baġdâdî, T. 2, p. 465 ; et, certains commentaires sur *Coran*, 69/*al-Baqara* et 33/*al-Mursalât*.

désignerait cette couleur. Sont-ils apocryphes ? Est-ce un autre exemple du « phénomène des contraires » ? (1)

La comparaison « noir comme un corbeau » semble avoir été chez les Arabes, particulièrement sentie. Aussi, ne nous étonnons pas de voir sous la même racine *ġ-r-b* le substantif « ġurâb » (corbeau), le verbe « ġariba » (être très noir) et l'intensif « ġirbîb » déjà rencontré dans le *Coran*, 27/*Fâṭir*, pour insister sur l'extrême noirceur des stries de montagnes.

LE GRIS

Le gris est la fusion du noir et du blanc. Sa particularité est de ne pas être une couleur précise, mais de donner une impression générale de grisaille. Le gris est aussi la teinte obtenue par le mélange de couleurs complémentaires. C'est pourquoi nous trouvons différentes sortes de gris.

A cause justement de son imprécision, le gris ne nous offre pas, contrairement aux autres couleurs, de terme premier pour le désigner. Il y en a autant qu'il existe de nuances de cette couleur, ou plutôt de ce mélange de couleurs.

Citons à ce propos :

— « šâhib » et « ašhab », issus d'un verbe « šahaba » qui implique un sens de chaleur, de hâle, de flamme. Cet adjectif est susceptible lui-même de recevoir une autre qualification qui le précise : ainsi, avons-nous, « ašhab adham » (noirâtre) et « ašhab aḫḍar » (verdâtre) ;

— « armad » indique le gris cendré foncé ; il implique un sens de saleté : « ar-ramad » (la chassie), « ramid » (gâté, pourri) et « ramâd » (cendre), sont de la même famille ;

— le gris bleu se dit « amhaq » : il s'applique surtout aux yeux et à l'eau ;

— le gris pommelé d'un cheval se dit « aḫḍar » qui est — nous l'avons vu — non seulement le terme premier de la couleur verte, mais aussi un des adjectifs de couleur les plus riches de sens.

(1) Cf. *Kitâb al-Muḫaṣṣaṣ*, T. 2, p. 105.

LE VIOLET

La place du violet dans notre étude sera des plus limitées, à l'image de la fréquence de cette couleur dans la nature. C'est pourquoi les Arabes, pas plus que les autres peuples (1), ne la mentionnent qu'en de rares occasions, et généralement dans la description des violettes ou d'autres fleurs arborant cette couleur. D'ailleurs, le violet du spectre n'est pas celui que nous voyons habituellement autour de nous.

Le terme premier pour désigner cette couleur, en arabe, comme dans nombre de langues, est issu du terme qui désigne la violette. Celle-ci se dit, en arabe, « banafsağ » (2), d'où l'adjectif de relation « banafsağiyy »/« banafsağiyya ».

Néanmoins, nous rencontrons d'autres termes indiquant le violet :

— « ḫubbâz » et « ḫubbâziyy » désignent la mauve et la couleur à laquelle cette plante a donné son nom ;
— « samânğûniyy » et « ismânğûniyy » (3) s'applique aussi bien à la couleur du ciel qu'à celle du saphir ou de la violette, qu'à la robe isabelle d'un cheval ;
— « firfîr » (4) sert parfois à désigner la violette. L'adjectif de relation « firfîriyy » prend alors le sens de violet.

LE BLEU

C'est une des couleurs essentielles de la nature. Le ciel et la mer sont bleus. Par contre, le bleu est rare dans le règne végétal. Nous verrons que, pour les Arabes, cette couleur était empreinte d'un grand pouvoir symbolique.

Le mot usuel pour désigner cette couleur est « azraq/zarqâ' ».

(1) On notera que la langue latine ne possède pas de terme propre pour désigner le violet.

(2) Venant du persan « banafšah », qui semble nous avoir aussi donné le nom de l'améthyste « banfaš ».

(3) Venant du persan « ismân kûn ».

(4) A rapprocher du grec « porphura », du latin « purpura » et des termes français « pourpre » et « porphyre ».

Nous le retrouvons sous la forme « zorqo », qui désigne en araméen la couleur bleuâtre ou verdâtre de l'œil malade. « Il est à noter — dit Guillaumont (1), dans son intervention au Colloque de 1957 — que le sens de cette racine *z-r-q* en sémitique est « disperser, rayonner, resplendir », et ceci nous conduit à une remarque d'ordre général : le rapport étroit qui paraît exister chez les Sémites entre la couleur et l'éclat ».

Nous reviendrons sur cette idée qui mérite d'être développée.

« Azraq » a aussi, comme en français, le sens de livide. C'est le sien dans le verset 102 de la surate *Ṭâ' Hâ'*. Cette même racine *z-r-q* nous donne un intensif « zurqum » qui désigne le bleu éclatant, mais dont le pluriel « zarâqim » indique des serpents. Ce sens péjoratif méritait d'être relevé.

— « Šahila » qui implique une notion de mal, d'affront, nous donne l'adjectif de couleur « ašhal » (bleu foncé) qui s'applique plus particulièrement aux yeux.

— Le verbe « 'awhaqa » signifie égarer, séduire, induire en erreur. De même racine sont les deux adjectifs de couleur « 'awhaq » et « mu'awhiq » qui désignent un bleu très intense, plus foncé que l'azur du ciel ;

— « Amqah » signifie azuré, bleu pâle. Lui aussi a un sens nettement péjoratif : stérile, aride, terne, lointain.

Nous en tirerons les conclusions qui s'imposent dans l'étude de la valeur symbolique de la couleur bleue, chez les peuples de culture arabo-musulmane.

LE VERT

Combinaison du jaune et du bleu, le vert est synonyme de la nature. C'est la couleur dominante des végétaux. C'est aussi celle de l'eau, des fleuves et des lacs. Elle est à l'origine même de la vie. Cet aspect de la couleur verte nous semble indispensable à souligner, pour sentir toute la valeur qu'elle a revêtue dans la psychologie d'un peuple très sensible aux dons de la nature et originaire de contrées souvent arides.

(1) *Problèmes de la Couleur*, p. 344.

Le mot usuel pour désigner le vert est l'adjectif « aḫḍar/ḫaḍrâ' » Nous avons déjà rencontré ce terme lors de l'étude de la couleur noire : il a, en plus de sa valeur spécifique de vert, un sens de foncé. Ainsi, peut-il aussi signifier noir (1), sombre (2), gris (généralement pommelé et s'appliquant aux chevaux). Nous retrouvons même « al-ḫaḍrâ' » (la verte) comme appellation du ciel (3). Il ne serait donc pas exagéré de dire que l'adjectif « aḫḍar » est l'un des plus riches de sens de la langue arabe.

Cette parenté sémantique entre les termes désignant le vert et le noir est d'ailleurs réciproque, puisque nous avons déjà rencontré « as-sawâd » (la noirceur) désignant la région fertile et verte qui environnait Kûfa en Mésopotamie. Le Coran, lui-même — nous l'avons vu — en offre un exemple dans le verset 64 de la surate *ar-Raḥmân* avec l'adjectif « mudhâmmatân », s'appliquant à deux jardins verts destinés aux élus d'Allâh.

Sans avoir l'extrême richesse de celles du blanc et du noir, la terminologie du vert est tout de même assez étendue. Citons, comme significatifs :

— « Ḥâni' » (de même racine que le mot qui nous a donné le henné), est avant tout un intensif qui, accompagnant l'adjectif « aḫḍar », lui donne le sens de vert éclatant, de vert très vif (4). Néanmoins, « ḥâni' » peut se rencontrer seul, avec le sens de vert.

(1) Une tradition rapporte qu'al-Ḥâriṯ ibn al-Ḥakam épousa une femme ; mais il découvrit qu'elle était « ḫaḍrâ' », alors il la répudia. Ici, « ḫaḍrâ' » signifie manifestement *noire* et non *verte*.

(2) « Al-Aḫḍar » (le vert) désigne la nuit obscure.

(3) Pour « al-ḫaḍrâ' » s'appliquant au ciel, rappelons que le bleu et le vert n'ont pas toujours été nettement distingués l'un de l'autre. Pour désigner l'une et l'autre couleur, les Grecs employaient indifféremment « glaukon » et « kuenon ». En chinois, le caractère t'sing est traduit d'ordinaire, tantôt par bleu, tantôt par vert. Il s'applique spécialement au vert des arbres et au bleu du ciel à une certaine époque de l'année. Chez les Mélanésiens, un seul terme désigne les deux couleurs. En Nouvelle-Calédonie, vert et bleu sont du même groupe de couleurs : le troisième groupe, appelé « Kono ». La poésie latine emploie « caeruleus » pour bleu ciel et vert prairie. (Communications, in *Problèmes de la Couleur*). Un emploi d'« al-ḫaḍrâ' » pour le ciel est attesté par une tradition prophétique au sujet d'Abû-Ḏarr.

(4) Cf. « ḥaḍiy » et « ḥâlik », qui jouent le même rôle pour le blanc et le noir.

— « Raqîq », dont le sens premier est : faible, fin, délicat, est aussi un intensif qui vient accentuer la valeur de « aḫḍar » qu'il qualifie (1).

LE JAUNE

Le jaune est, lui aussi, une couleur fréquente dans la nature. Au printemps succède l'automne. Le jaune est aussi la couleur du soleil, de l'or et de la blonde boisson tant chantée par les poètes, surtout ceux de l'époque 'abbâside.

Le terme premier de cette couleur est l'adjectif « aṣfar »/ « ṣafrâ' »' Indiquons tout de suite une frappante ressemblance entre ce terme et celui désignant le safran (terme d'origine persane) et le saphir (terme d'origine sémitique). Qu'en est-il ? Car, si la parenté entre le safran et le jaune serait aisément explicable, il ne semble pas en être de même pour le saphir, pierre précieuse de couleur bleue.

Dans tous les passages coraniques où la racine *ṣ-f-r* exprime une notion de couleur (2), c'est la couleur jaune qui est mentionnée, ou, tout au moins, une couleur claire s'opposant aux différents termes que nous avons rencontrés précédemment pour indiquer une notion de foncé. Toutefois, certains philologues et grammairiens arabes donnent aussi à « aṣfar » le sens de *noir*, ce qui est en complète opposition avec le concept premier de cette racine (3).

Les historiens arabes ont dénommé « Banû l-Aṣfar » (Fils des Jaunes), les Grecs, les Byzantins, les princes chrétiens de l'époque de la conquête musulmane, et, plus tard, les Européens en général. Dans un article publié en 1900, dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, le P. H. Lammens, nous apprend que, chez les Nosayris

(1) Doit-on établir un rapprochement entre ce terme et l'adjectif hébreu « yraqraq » qui signifie verdâtre ?

(2) Cf. 69/*al-Baqara ;* 33/*al-Mursalât ;* 51/*ar-Rûm ;* 21/*az-Zummar ;* 20/*al-Ḥadîd.*

(3) Article *ṣ-f-r.* dans le *Lisân al-'Arab,* le *Tâǧ al-'Arûs,* le *Kitâb al-Muḫaṣṣaṣ.* Voir les discussions à ce sujet dans *Ḫizânat al-Adab,* t. 2, p. 465. Ibn Sîdah (cf. note 1, p. 76), nous cite un vers, dont il ne mentionne pas l'auteur, où « ṣufr » signifierait « noires ». Certains commentateurs du Coran donnent à « ṣafrâ' » (69/*al-Baqara*) et « *ṣufr* » (33/*al-Mursalât)* le sens de « noire ». Leur argumentation ne semble pas probante. Voir note 6, p. 75.

(Alaouites de Syrie et du Liban), on désignait le Tsar de Russie sous le nom de « Malik al-Aṣfar » : le Roi des Jaunes (1).

Citons, dans la terminologie du jaune :

— « Ziryâb » (du persan « zir » : or, et « âb » : eau) s'applique à toute couleur jaune ; alors que « zarğûn » (du persan « zarkûn ») peut aussi bien signifier doré que rouge (2).

— « Faqa'a » dont le sens premier est « éclater », « crever », signifie aussi : être d'un jaune franc et sans mélange, comme si l'éclat de cette couleur devait « crever les yeux ». Il est net, d'ailleurs, que dans cette racine, c'est plus l'éclat, la luminosité qui importent que la teinte elle-même. Ainsi, avons-nous :
  — « faqi'a » : être très rouge, et « fuqâ' » : très rouge.
  — « faqî' » : blanc, et « afqa' » : très blanc.
  — « fâqi' », « fuqâ'iy » et « faq' » pour jaune pur.

l'intensif « fâqi' », comme « nâṣi' » déjà cité pour le blanc, ajoute une notion de pureté, d'éclat, aux trois adjectifs de couleur « aṣfar » (jaune), « abyaḍ » (blanc) et « aḥmar » (rouge) : trois couleurs lumineuses.

Dans le Coran (69/*al-Baqara*) s'offre une seule citation de « fâqi' ». Il s'agit d'une génisse rousse (jaune textuellement) *d'un roux franc*, qu'Allâh ordonna, par la bouche de Moïse, aux « Fils d'Israël » d'égorger (cf. *Nombres*, XIX, 2).

LE ROUGE

Si le vert et le jaune sont les couleurs de la vie végétale, le rouge lui, évoque le sang, la chair, les fruits. Étrangeté de la nature, ces deux couleurs complémentaires et « antagonistes » que sont le vert et le rouge, sont aussi les deux couleurs de la vie végétale et animale.

Le rouge a toujours tenu une place particulière chez les peuples de civilisation ancienne ; et cette caractéristique se retrouve

(1) Article « Aṣfar » d'I. Goldziher, in *Encyclopédie de l'Islâm*, nouvelle édition, t. 1, p. 708-709.

(2) En syriaque « zorgo » d'après le lexicographe Bar-Balhul, désigne spécialement la couleur du vin autre que le rouge. Il s'agit donc d'une teinte intermédiaire entre le rouge et le jaune. Ce mot peut s'appliquer aussi à la couleur de la topaze (« zabarğad » et « zabardağ » en arabe.)

presque partout dans l'humanité (1). C'est une couleur privilégiée chez les Grecs. Dans le vocabulaire latin, il occupe une place prépondérante quant au nombre des termes : toutes les nuances sont finement distinguées et chacune a son nom. Il en est de même en arabe, nous le verrons. En hébreu, le rouge, le noir et le blanc sont les trois seules couleurs qui aient un nom spécifique, un authentique nom de couleur. En chinois, le noir (34 caractères), le blanc (28 caractères) et le rouge (22 caractères) sont aussi les couleurs les mieux perçues et les plus riches en dénominations.

Le mot usuel, en arabe, pour indiquer la couleur rouge, est l'adjectif « aḥmar »/« ḥamrâ' ». La racine *ḥ-m-r*, implique souvent une notion de violence, d'ardeur ou d'intensité ; ce qui confirme la classification habituelle qui fait du rouge une couleur chaude et mâle, par opposition au vert et au bleu, considérés comme des couleurs froides et féminines.

L'adjectif « aḥmar » a aussi le sens de non-armé, s'appliquant à un homme (2). Quel rapport peut-on établir entre le concept de rouge et cette notion qui lui semble contradictoire ?

Le collectif « al-ḥamrâ' » (les rouges), est utilisé avec le sens de « les blancs », et désigne les hommes de race blanche, quand bien même leur teint serait brûlé, par opposition au collectif « as-sûd » (les noirs) appliqué généralement aux Arabes eux-mêmes. Ainsi, « al-ḥamrâ' » devient une sorte de synonyme de « al-'Aǧam » : les non-Arabes, les Étrangers (3).

Comme nous l'indiquions plus haut, le lexique de la couleur rouge est extrêmement riche. On pourrait même dire que le rouge est la couleur qui possède la terminologie la plus étendue de la langue arabe.

(1) Voir à ce sujet les interventions de MM. J. Gernet, L. Gernet, J. André, A. Guillaumont, in *Problèmes de la Couleur*, pp. 295-303 ; 313-327 ; 327-329 ; 339-349.

(2) *Lisân al-'Arab*, *Tâǧ al-'Arûs*, etc.

(3) Le *Lisân al-'Arab* (article *ḥ-m-r.*) en donne une explication peu plausible. D'après lui, les Arabes qualifiaient de « blancs » les hommes d'une grande moralité. Quant aux traits physiques, ils seraient exprimés par l'adjectif « aḥmar » (rouge), qui, dans ce cas, deviendrait l'antonyme de « aswad » (noir). On cite, à propos de « al-ḥamrâ' » et « as-sûd », une missive du Calife 'Umar ibn al-Ḫaṭṭâb à Mu 'âḍ ibn Ǧabal où il lui disait : « ...La nouvelle a dû vous parvenir que j'ai été chargé de commander cette communauté, aussi bien les « rouges » (non-Arabes) que les « noirs » (Arabes)... » (*al-Muntaẓab min Adab al-'Arab*, t. 4, p. 187). Cf. I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, t. I, pp. 268-269.

On se limitera aux termes les plus fréquents, dont on analysera les caractéristiques :

— « Udmâ » désigne généralement le teint basané ou la couleur rougeâtre d'une peau. Le nom du rouge, en sémitique ancien, pourrait être à l'origine du terme, puisqu'en hébreu le rouge se dit « âdôm ». C'est en particulier la couleur du sang ; mais pour M. Guillaumont (1), on ne saurait pour autant prétendre que le nom même du sang « dam », aussi bien en arabe qu'en hébreu, se rattache à cette racine.

Doit-on suivre M. R. L. Rousseau, qui, dans son ouvrage sur la symbolique des couleurs (1), affirme que le nom même d'Adam signifie rouge ? Et, si cette affirmation s'avérait digne d'être prise en considération, doit-on lui donner pour origine, la création de l'Homme « ... d'une argile [tirée] d'une boue malléable... » ? (*Coran*, versets 26 et 33 de la surate *al-Ḥiǧr*).

Alors qu'en hébreu l'adjectif « ṣaḥar » désigne un blanc éclatant, l'arabe nous offre un terme lui ressemblant (de la même racine *ṣ-ḥ-r*), l'adjectif-élatif « aṣḥar », signifiant : blanc rougeâtre ou fauve, dont le féminin « ṣaḥrâ' » (avec sous-entendu « arḍ » : terre) est la dénomination la plus commune du désert : le Sahara.

— « Qirmiziy » a le même sens et la même étymologie que notre cramoisi. Tous deux procèdent du kermès (occus paphica), nom d'un ver (cf. les adjectifs vermillon et vermeil) qui donne la couleur rouge. En hébreu, cramoisi se dit « karmîl » ;

— « Qanna'a » (2e forme verbale) signifie aussi bien teindre en rouge (doigts, barbe) que teindre en noir. C'est la saturation qui semble être l'élément sémantique essentiel de la racine. L'intensif « qâni' » vient accentuer la valeur de « aḥmar », alors que l'adjectif « aqna' » tout seul prend le sens de rouge.

Quant à « ward » qui est à la fois le nom de la rose et de la pivoine, ainsi que celui de la belle de nuit et de la guimauve, il prend aussi le sens adjectival de rouge, de rose (ce qui est normal), de roux et de fauve. Dans le verset 37 de la surate *ar-Raḥmân*, il est dit, concernant le ciel : « ... qu'il sera écarlate *(wardatun)* comme le cuir rouge *(ad-dihân)* ».

(1) Cf. *Problèmes de la Couleur*, p. 342.
(2) Cf. *Les Couleurs*, p. 92.

D'une manière générale, de la riche terminologie du rouge se dégagent certaines constantes :

Fréquente similitude des termes entre le rouge et le jaune. On peut d'ailleurs dire que le jaune n'est souvent qu'un rouge plus lumineux : un rayons de lumière se change en rouge foncé après avoir traversé six ou huit plaques de verre jaune ; du sang très dilué, regardé par transparence, paraîtra jaune.

Parenté sémantique entre les termes impliquant une notion d'éclat et ceux désignant le rouge. Nombreuses sont les racines qui nous fournissent deux dérivés très proches phonétiquement, où l'un signifie brillant, éclatant, alors que le second a le sens de rouge.

La richesse de la terminologie de cette couleur, aussi bien en arabe que dans de nombreuses autres langues, indique-t-elle que cette couleur est la mieux perçue par l'œil humain ? — Les psychologues affirment que c'est la première que distinguent les enfants.

LE ROUX-FAUVE

Les Arabes ayant été, à l'origine, un peuple de bédouins, il était normal que le milieu désertique, avec sa faune, entraînât une terminologie étendue du roux, où chaque nuance fût concrétisée par un terme « sui generis ».

Les adjectifs les plus fréquemment usités, sont :

— « Aḥsab » qui s'applique à la fois à l'homme qui a une chevelure rousse et au chameau dont le pelage roux est mêlé de blanc et de noir.

— « Ašqar » qui est le terme fondamental pour désigner ce qui est roux, prend parfois le sens de blanc. Appliqué aux chevaux, il indique que leur robe est alezan (à ce propos, cf. « al-ḥiṣân » : le cheval). « Šuqira » désigne l'anémone et le cinabre (sel de mercure de couleur rouge vermillon). « Aš-šaqrâ' » (la rousse, la blonde) est une des appellations du feu qui est de genre féminin en arabe. Elle sert aussi, à désigner le vin.

— « Aṣḥar » (fauve) que nous avons déjà rencontré dans la terminologie du rouge.

— « Aklaf » qui s'applique au lion, alors que son féminin « kalfâ' » désigne le vin, « la blonde boisson ».

LES BIGARRURES

Bien qu'il faille être très circonspect dans ce domaine, on s'arrêtera sur cette catégorie de mélanges de couleurs, car sa terminologie mérite de retenir l'attention.

— « Abqa' », « ablaq » et « abraq » désignent, tous les trois, un mélange de noir et de blanc. Notons que dans les trois racines *b-q-'*, *b-l-q* et *b-r-q*, les deux radicaux *b* et *q* sont communs, et que pour les deux dernières racines, c'est une liquide : ici *l* et là *r* qui les séparent.

— Les verbes « raqaša », « zarqaša », « barqaša », « ramaša », « naqaša » et « namaša » signifient barioler, bigarrer, enjoliver. Notons que les trois premiers de ces verbes, sont, fort probablement, des doublets où le *z* et le *b* auraient été préfixés à la racine. Quant à « raqaša », « naqaša » et « namaša », ils présentent entre eux et avec les autres verbes d'évidentes analogies phonétiques.

De ces quelques termes cités, on pourrait tirer une remarque évidente : la chuintante *š* est étonnamment fréquente dans les racines des termes indiquant la bigarrure. Il est fort improbable que ce soit un simple fait du hasard !

TONALITÉ, LUMINOSITÉ ET SATURATION

Il ne semble pas que la tonalité, dans son sens de couleur bien spécifique, ait essentiellement frappé les Arabes, quand ils évoquaient, dans leur littérature, la couleur d'un paysage, d'un vêtement ou d'un objet quelconque de leur vie habituelle. Il s'agissait, plutôt, de vagues touches d'où se dégageait une impression générale. Il faudrait aussi, à ce propos, tenir compte de la part des clichés « stéréotypés » qui affectaient toutes les descriptions poétiques en langue arabe, et qui laissaient peu de place à l'« impressionnisme » personnel du narrateur.

Par contre, — et ceci découle de cela — la luminosité, et, encore plus, la saturation, les ont particulièrement impressionnés. Rien d'étonnant pour un peuple oriental, vivant dans une

nature abreuvée de soleil, où les touches les plus contrastées se superposent en se heurtant, où tout est ressenti dans la profondeur de sa vivacité, de son intensité, de sa spécificité. Ces deux notions de luminosité et d'intensité semblent d'ailleurs s'être confondues dans la valeur sémantique de ces innombrables adjectifs que possède la langue arabe, et que nous avons dénommés les intensifs de la couleur. Ceux-ci viennent qualifier un adjectif de couleur « classique » : « abyaḍ », « aḥḍar », « aḥmar »..., et indiquer que la couleur que désigne cet adjectif a atteint son degré le plus élevé de luminosité ou de saturation. Si les substantifs « aš-šaba' », « at-tašrîb »,... désignent spécifiquement la saturation ; et si d'autre part, la leucie a nom « al-barîq », « ar-rafîf »..., il n'en reste pas moins que les intensifs que l'on a rencontrés au cours de cette enquête, comme « fâqi' », « nâṣi' », « ḫâliṣ », « nâḍir », « 'âtik » (1) :

— associent, quand ils régissent un adjectif de couleur, la notion de saturation à celle de luminosité, en indiquant que cette couleur est vive, intense ;

— peuvent s'appliquer — du moins, ce fut le cas, à l'origine — indifféremment à n'importe quelle couleur, et peuvent, par conséquent, permuter. Il semble que ce soit plus tard que les grammairiens arabes aient assigné à chacun de ces intensifs un adjectif de couleur spécifique à qualifier.

RAPPORTS ENTRE LES COULEURS, INCURSION DANS LE DOMAINE DE LA SYMBOLIQUE DES COULEURS

> « ... en ce qu'Il a disséminé sur la terre de différentes couleurs, en cela, en vérité, est certes un signe pour un peuple qui s'édifie... »
> *Coran*, verset 13, sourate *an-Naḥl*.

Le phénomène des contraires (al-aḍḍâd)

On a mentionné, en étudiant la valeur sémantique de certains adjectifs de couleur, qu'ils pouvaient revêtir deux sens diamétralement opposés. Ce phénomène est particulièrement sensible

(1) Il importera de remarquer que *tous* ces intensifs sont de thème *fâ'il*, qui est celui du participe actif.

pour le blanc et pour le noir, qui ont des adjectifs communs, *mais désignant tous, à l'origine, la couleur blanche.*

Pour désigner le vin, les Arabes usent — on le sait — de certains euphémismes. Il semble que ce soient les mêmes raisons qui les aient portés, par superstition, à éviter l'emploi de certains termes, et à les évoquer, soit par des images suffisamment éloquentes, soit par l'antiphrase, alors que le contexte permettait de lever l'équivoque. Même actuellement, on rencontre des musulmans, maghrébins ou orientaux, qui, pour éviter de prononcer le mot noir (couleur damnée, couleur de l'Enfer), usent de périphrases ou d'antiphrases. Dans certaines régions d'Afrique, et plus particulièrement au Maroc, le goudron ou le charbon, sont appelés « al-abyaḍ » (le blanc). C'est le même phénomène qui fait appeler l'aveugle « al-baṣîr » (textuellement : celui qui voit très bien, celui qui a un regard pénétrant) (1).

Les mêmes euphémismes qui eurent cours, dans la poésie 'abbâside (quand les poètes décrivaient leurs amples libations, mais évitaient — selon une tradition encore vivace de nos jours en terre d'Islam — de nommer explicitement leurs « paradis artificiels »), au sujet du vin, se retrouvent dans le domaine de la couleur, surtout pour éviter de mentionner les teintes considérées comme néfastes, à la tête desquelles se situe le noir.

— « Aḥamm » signifie noir et aussi blanc.

— « Ẓalm » (la neige, l'éclat et la blancheur des dents) est de même racine que « muẓlim » (noir, obscur, sombre).

— «Udmâ » désigne le teint basané de l'homme, de même que le peage blanc d'un chameau ou d'une gazelle.

Mais lexemple le plus fréquemment évoqué de cette dualité sémantique du vocabulaire chromatique, est « ǧawn » déjà rencontre plus haut.

(1) Cf. Wiliam Marçais, *Nouvelles Observations sur l'euphémisme dans les parlers arabes naghrébins*, dans *Mélanges Isidore Lévy (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, T. XIII, 1953), Bruxelles, 1955 ; et comptes rendus dans *Arabica*, 1956 et *Hespéris*, 1957. Dans cet important article de 68 pages qui renouvelle et enrichit celui qu'il avait publié en 1906 sous le titre *l'Euphémisme et l'antiphrase dans les parlers arabes d'Algérie*, W. Marçais établit une distinction entreles cinq formes que peut revêtir l'euphémisme, soit, l'antiphrase, l'ineffabilité, laltération expresse, l'emprunt aux langues étrangères et le détournement figuré. Dans le domaine qui nous intéresse, ce sont l'antiphrase et le détournement figuré qui sont les plus marquants.

Les affinités entre couleurs différentes

On a vu que quelques adjectifs qualifient, parfois deux couleurs qui, pour être différentes, n'en offrent pas moins certaines affinités, que l'on s'efforcera de déterminer.

Dans l'Inconnu collectif où l'Humanité plonge ses racines, il ne semble pas que l'Homme primitif ait senti la nécessité d'établir une distinction étanche entre certaines couleurs proches, car offrant les mêmes aspects de luminosité ou d'intensité, telles que le bleu et le vert d'une part, le rouge et le jaune de l'autre, par exemple.

Ainsi, pour les Grecs :

— « Kloros » (vert), s'appliquait chez Xénophane (VI^e s. avant J.-C.) aussi au jaune ; et Homère, s'en sert pour désigner le blond doré du miel.
— « Prasinos » chez Aristote (IV^e s. avant J.-C.), désignait le bleu, alors que deux siècles plus tard, Posidonius le mentionne avec le sens de vert.
— « Kyanos » signifie chez Homère aussi bien bleu (yeux) que noir (vêtements de deuil).
— « Poliyos » qui vient d'une racine védique et signifie gris foncé, a la même étymologie que « pellos » et le latin « pullus » qui signifient : noir.

Il semble que l'on puisse faire la même constatation pour les Arabes. Il serait inutile de rappeler la très longue liste de termes qui désignent, en étant d'ailleurs souvent construits sur le même thème, des couleurs différentes, sans être pour autant radicalement distinctes.

Limitons-nous à mettre l'accent sur la ressemblance que les Arabes ont perçue entre le noir et le vert, tous deux sentis comme des couleurs sombres ; et d'autre part, entrele blanc, le le jaune et le rouge, considérés comme le type mêmedes couleurs claires. Pour illustrer cette remarque, les exemplesne manquent pas. Il suffira de se reporter aux chapitres traitant de chacune de ces couleurs.

Toutefois, le vert, est une couleur qui mérte un traitement particulier. Chez les Arabes, comme chez les Hébreux, les

Grecs (1), les Chinois, etc., les termes désignant cette couleur peuvent aussi indiquer le jaune, le bleu ou le noir, selon le contexte. En somme, on pourrait dire que c'est *la couleur-sharnière*, puisqu'elle offre des ressemblances avec chacun des deux grands groupes que forment, d'une part les couleurs sombres (noir, brun) et, d'autre part, les couleurs claires (bleu, jaune). Il est manifeste que le vert, encore plus que n'importe quelle autre couleur, a été ressenti comme tonalité et luminosité plus que comme couleur bien précise.

SYMBOLIQUE DE LA COULEUR BLANCHE

La valeur symbolique de cette couleur, chez les Arabes, ne semble pas différer foncièrement de ce qu'elle est pour les autres peuples. Couleur de la clarté, de la loyauté et aussi de la royauté (2), le blanc a toujours symbolisé dans la psychologie des peuples, la joie, la pureté, la chasteté et la virginité (3).

Les couleurs se confondent dans la lumière blanche. Le blanc, c'est donc l'unité, le « un », l'image même de la Divinité, une et diverse à la fois. Le coq blanc passe pour être l'incarnation d'un ange. C'était un coq blanc que Dieu avait envoyé, pour indiquer à Adam les heures de la prière (4). La main de Moïse, serait devenue blanche, quand il opérait des miracles, en présence de Pharaon (5). C'est pourquoi, l'expression arabe « yadun bayḍâ' » (une main blanche), symbolise la puissance, le pouvoir, la haute main.

(1) Pour tout le développement concernant les confusions de couleurs dans le vocabulaire grec, voir :
— *Bulletin de Psychologie*, avril 1959, cours de M. Stoetzel (psychologie sociale générale).
— Intervention de M. Louis Gernet, au Colloque sur la Couleur.

(2) Les Califes de la dynastie umayyade (1er s. H./VIIe s.), avaient adopté le blanc comme symbole de leur dynastie.

(3) Au sujet de la parenté entre *abyaḍ* (blanc) et *bayḍatun* (œuf), notons les vertus bénéfiques (et parfois maléfiques) de l'œuf, dans les croyances de certains milieux arabes. Voir à ce sujet :
— W. Marçais, *Nouvelles observations...*, p. 378.
— M. Graf de la Salle, in *Revue Africaine*, 1946, pp. 113 à 115.
— Destaing, in *Mélanges R. Basset*, II, p. 270 ; etc.

(4) *Qiṣaṣ al-Anbiyâ'* d'al-Kisâ'î, p. 66.

(5) Pour ce miracle attribué à Moïse, voir *Coran*, versets : 32/*aš-Šu'arâ'* ; 32/*al-Qaṣaṣ* ; 105/*al-A'râf*.

Dans le parler actuel de Palestine et du Liban (1), on dit :

— « Son cœur est blanc » pour : il est de bonne compagnie, ou, il est de bonne nature, d'un naturel noble.

— « Son étendard est blanc » pour : il a une bonne renommée.

— « Une nouvelle blanche » pour : un événement heureux, un message de joie.

En Égypte, on compare au lait ou à une fleur blanche (le jasmin ou la fleur d'oranger, le plus souvent), une belle journée.

De tout temps, et en tous lieux, on constatera une propension chez les gens d'ascendance aristocratique à s'habiller de blanc.

Mais le blanc est aussi une couleur funeste. Notre mort est blanche, contrastant avec la couleur rouge de la vie, qui colore les lèvres, les joues, etc. Nous ne serons donc pas surpris de voir que, chez quelques peuples, le blanc a été la couleur du deuil. Lorsque le sultan Maḥmûd de Ġaznâ mourut en 1030, on relate (2) que son fils héritier du trône, s'habilla entièrement de blanc, de même que ses ministres. A l'autre extrémité de l'Empire islamique, en Espagne musulmane et au Maroc, le blanc fut également une couleur de deuil (3). Ceci faisait dire à un poète de l'Occident musulman :

« O gens d'Andalousie, vous avez compris
Grâce à votre intelligence, une chose subtile :
Pour pleurer vos morts, vous portez le blanc
Paraissant peut-être dans un accoutrement étrange.
Vous avez raison, le blanc est la vraie couleur du deuil.
Quel deuil est plus triste que la blancheur des cheveux ? »

Le subsconcient populaire a d'ailleurs senti cette parenté entre la couleur blanche et la mort ; il a créé ces figures de rhétorique qui colorent la mort, et où la mort blanche désigne la mort subite et naturelle, celle où aucun élément extérieur, prévisible, ne vient mettre un terme au cours normal de la vie, celle où la science humaine est mise en échec par l'inconnaissable.

(1) Bauer, *Wörterbuch...*, p. 400.

(2) Ali Mazahéri, *La vie quotidienne des Musulmans au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1951, p. 58.

(3) Henri Pérès, *La Poésie Andalouse...*, pp. 298-299. Les vers cités en exemple sont attribués à Abû l-Ḥasan al-Ḥuṣrî ou à al-Ḥulwânî.

SYMBOLIQUE DE LA COULEUR NOIRE

La même racine *s-w-d* nous donne l'adjectif « aswad » (noir) et le substantif « sayyid » (cf. le Cid) : le chef, le maître.

Cette parenté étymologique et sémantique ne semble pas fortuite. La racine, avec ses deux dérivés, a tout l'air d'impliquer une notion de pouvoir, d'autorité, de dignité. Les Arabes ont-ils senti dans le noir une couleur maîtresse, qui aurait exercé sur eux une fascination mêlée de crainte ?

Le noir, c'est à proprement parler l'ombre, l'obscurité, la nuit, le mystère qui imposent le respect. Le noir, c'est la livrée de la mort, du deuil et de toutes les tristesses. La tradition de nos vêtements de deuil vient de loin (Chine, Grèce, Inde, Perse). Les Cherokees n'ont qu'un mot pour désigner noir et mort.

« L'exhibition par les Hachémites d'étendards noirs, adoptés « plus tard comme emblèmes par la dynastie 'abbâside, avait à « ce moment une signification messianique. Les étendards noirs « figuraient parmi les signes et les présages énumérés dans les « prophéties eschatologiques courantes à cette époque ; ils « avaient déjà été utilisés comme emblèmes de révolte religieuse « par les rebelles anti-Umayyades. Leur utilisation par Abû « Muslim constituait donc un encouragement aux espérances « messianiques » (1).

Dans l'histoire des superstitions du monde musulman, la couleur noire occupe une place de choix. Citons, à titre d'exemples :

Le mythe du chat noir (2), dont le pouvoir magique est immense : Création de Satan, il immunise des maladies celui qui mange sa chair. Sa rate accrochée à une femme qui a ses menstrues, les arrête, etc.

Le mythe de l'oiseau noir est encore plus vivace. L'oiseau, par

(1) Art. « 'Abbâsides », de B. Lewis, dans la nouvelle éd. de l'*Encyclopédie de l'Islâm*, t. 1, p. 16 (1954).

(2) Cf. Ch. Pellat, éd. du *Kitâb al-tarbî' wa l-tadwîr* d'al-Ǧâḥiẓ, p. 155, qui cite à ce propos :
— Qazwînî, *'Aǧâ'ib al-Maḫlûqât ;* — Mas'ûdî, *Prairies d'Or ;* — al-Kisâ'î, *Qiṣaṣ al-Anbiyâ' ;* — al-Ǧâḥiẓ, *Kitâb al-Ḥayawân.*

lui-même, contient de nombreux symboles. Ceux-ci sont renforcés quand l'oiseau se trouve être un oiseau noir. Rappelons-nous les deux colombes noires qui, après avoir quitté l'Égypte, vinrent se percher sur les chênes de la Forêt de Dodone et donnèrent leurs noms aux Dieux de la Grèce. Ce sont deux corbeaux nommés Pensée et Mémoire qui accompagnaient Odin (Wotan), et, voltigeant autour de la déesse Saga, murmuraient à son oreille le passé et le futur. C'est un corbeau que Noé met en liberté, après le déluge. Le corbeau est, d'ailleurs, l'oiseau fatidique par excellence ; son cri est désagréable et lugubre ; sa couleur est noire. Il exerce chez maints peuples musulmans — comme il le fit, d'ailleurs, pour beaucoup d'autres peuples — une influence funeste, pessimiste, de mauvais augure (1). De sa rencontre, on tire des présages défavorables, car il est l'annonciateur de la séparation : « al-ḥâtim » ou « ġurâb al-bayn » (cf. note 3, p. 75). Ne fait-on pas dire au Prophète Muḥammad, dans la Tradition, que le corbeau doit être tué, car il est méchant et pervers ?

Que le noir soit une couleur néfaste, nous en avons une preuve supplémentaire dans le terme « as-sawdâ' » (la noire) qui s'applique à l'atrabile. La tristesse et la crainte y prennent leur source (2).

Dans le langage populaire, l'ennemi juré est qualifié de « aswad al-kabid » (noir de foie, ou ici plutôt, noir de cœur) ;
— « ḫabar aswad » (une nouvelle noire) indique une calamité ;
— « qalb aswad » (un cœur noir) s'applique à une nature basse et vulgaire ;
— « 'ayša sawdâ' » (une vie noire) implique une existence malheureuse et dépourvue de joie ;
— « waǧh aswad » (un visage noir) qualifie une personne décriée ; quant à « al-mawt al-aswad » (la mort noire), elle s'applique à la mort par strangulation, une des plus atroces de réputation.

SYMBOLIQUE DE LA COULEUR BLEUE

L'étude sémantique de la terminologie du bleu, nous a amené à constater que la plupart des racines dont les termes indiquant

(1) Cf. E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 361.
(2) Cf. Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, éd. Barbier de Meynard, 1861-1877, t. 3, p. 361.

cette couleur sont issus, impliquent manifestement un sens péjoratif.

Le bleu est la couleur du ciel ; c'est aussi celle de la mer. Ciel et mer recèlent mystère et inconnu. Est-ce la raison — ou, tout au moins, *une des raisons* — de cette appréhension que nous constatons chez les Arabes, à l'égard de cette couleur ? La question reste posée.

Toujours est-il que pour les arabophones, le bleu est une couleur magique, et souvent néfaste, dont ils tirent de mauvais augures. Le concept d'œil bleu (1) leur est toujours apparu comme une source de malheurs ; et, en Égypte, pour combattre « le mauvais œil », on suspend au cou des enfants et des adultes des grains d'alun (šabba) (2) ; de même, certaines femmes arabes portent sur elles un coquillage nommé « zurqa » (couleur bleue), auquel elles attribuent la vertu de faire aimer la personne qui le porte : procédé « homéopathique » pour exorciser le mal ? Le pouvoir magique du bleu serait donc à la fois dispensateur et préservateur de malheurs.

L'expression « l'ennemi bleu » désigne un adversaire acharné et mortel. Doit-on suivre les grammairiens arabes qui prétendent que cette image est une allusion aux yeux bleus des Byzantins (ar-Rûm) et des habitants du Daylam (région limitrophe de la mer Caspienne), qui furent de farouches opposants aux Musulmans lors de leurs conquêtes ?

Dans les parlers de Palestine et du Liban, on dit : « ses os sont bleus » pour : il est de caractère sournois et vindicatif.

Le bleu est la couleur des gens hagards, livides, apeurés. Dans le seul passage coranique où la racine *z-r-q* est citée, verset 102 de la surate *Ṭâ' Hâ'*, celle-ci qualifie les coupables, le Jour du Jugement Dernier.

(1) La racine sémitique *z-r-q* a toujours associé les notions d'œil et de bleu. En araméen, le terme « zorqo » paraît avoir un emploi limité : il servait surtout à désigner la couleur bleuâtre et verdâtre de l'œil *malade*. En arabe, le verbe « zariqa » signifie indifféremment : avoir les yeux bleus, être aveugle ou être en larmes. Cette répugnance pour les yeux bleus, vient-elle du fait que les non-Sémites ont plus fréquemment les yeux bleus que ceux-ci ? Ce serait une application du « hospes hostis » latin.

(2) Dans son *Qâmûs al-'Âdât wa-t-Taqâlîd al-miṣriyya*, p. 299, Aḥmad Amîn cite un vers où l'ogre (« al-ġûl ») est décrit de la sorte : yeux bleus, visage noir, ongles crochus. L'auteur de ce vers n'est pas nommé.

C'est pourquoi, comme pour le noir, les Arabes évitent de prononcer explicitement le terme « azraq » (bleu), même quand ils veulent mentionner cette couleur. Ainsi, dans certaines régions d'Égypte, on dit « aḫḍar » (vert) dans la description d'un objet manifestement *bleu* (1). On dit aussi, pour désigner une journée désagréable et pleine de vicissitudes, « nihâr aswad » (journée noire) ou « nihâr azraq » (journée bleue). D'ailleurs, ce rapprochement avec le noir n'est pas le seul. Certains peuples emploient le même vocable pour désigner le bleu et le noir(2). Pour les Hébreux, ces deux couleurs étaient également des couleurs de deuil. En Grèce, les statues de Chronos et d'Hermès étaient peintes en bleu ou en noir (3). Chez nous, aussi, le bleu semble évoquer souvent le décontenancement : nous parlons d'une colère bleue, d'une peur bleur.

SYMBOLIQUE DE LA COULEUR VERTE

Le vert est pour les Arabes, comme pour nous, comme probablement pour tous les peuples de la terre, la couleur de l'espérance. La nature, qui prodigue ses richesses à tous les hommes, n'est-elle pas verte ? L'eau, les fleuves, les lacs, ne sont-ils pas verts ?

Pour les musulmans, l'étendard vert du Prophète et la robe verte de 'Alî, ont fait du vert la couleur même de l'Islâm. Couleur bénéfique, le vert l'est si naturellement dans l'esprit populaire des Arabes, que leur langage parlé est émaillé d'expressions, où le vert symbolise la joie et la gaieté (4).

En Palestine et au Liban (5), l'expression « sa main est verte », se dit pour indiquer qu'une personne a la main heureuse.

On a vu plus haut, que le mot « aḫḍar » (vert), considéré comme bénéfique, remplace, dans certaines régions d'Égypte, par euphémisme, le mot « azraq » (bleu), considéré comme maléfique.

(1) Cf. A. Amîn, *Qâmûs al-'Âdât wa-t-Taqâlîd al miṣriyya*, p. 299.

(2) W. Marçais (*Nouvelles Observations..., pp. 386-387*) en cite des exemples, dans les parlers maltais et libyen.

(3) On a indiqué plus haut que le même mot grec, « kyanos », signifie chez Homère le bleu des yeux et le noir des vêtements de deuil.

(4) Cf. Raymond Charles, *L'âme musulmane*, Paris, Flammarion, 1958, p. 54.

(5) Bauer, *Wörterbuch...*, p. 401.

Pour souhaiter une bonne année, on la souhaite « verte ». Lorsqu'on pénètre dans une demeure nouvelle, on y suspend, en gage de bonheur, des feuilles vertes de bette.

Au Maroc, l'expression « rikâbî aḫḍar » (mes étriers sont verts), est utilisée avec le sens de : « j'apporte la pluie (symbole de prospérité), quand je me rends dans une région où on l'attend » (1).

La valeur symbolique du vert s'est étendue au domaine religieux lui-même. On attribue au Prophète Muḥammad la phrase suivante : « La vue du vert est aussi agréable aux yeux que la vue d'une belle femme » (2).

De même, dans les *Qiṣaṣ al-Anbiyâ'* d'al-Kisâ'î, page 93, il est dit que l'archange Gabriel a deux ailes vertes, et le nom d'oiseau vert est donné à un certain nombre de saints (3).

L'image « al-mawt al-aḫḍar » (la mort verte) indique l'action de se vêtir de haillons ou de vêtements rapiécés (ḫirqa), comme font les derviches et certains membres de congrégations soufies. La mort verte est donc la plus douce de toutes les morts, celle qui est volontaire et qui revêt une valeur spirituelle.

SYMBOLIQUE DE LA COULEUR JAUNE

Pour M. R. L. Rousseau, dans son ouvrage sur la symbolique des couleurs, à la page 126, les Arabes ont fait du jaune d'or, l'emblême de la sagesse, et du jaune pâle, celui de la trahison. Il est fort regrettable que deux affirmations aussi péremptoires, n'aient pas été étayées par des références, car M. Rousseau ne cite pas ses sources. Rien, à notre connaissance, ne paraît pouvoir confirmer ces dires. Bornons-nous à les citer.

Dans la poésie andalouse, en arabe classique, le jaune du narcisse est le symbole de l'amant qui se morfond d'amour insatisfait. La couleur jaune symbolise la douleur de la séparation.

L'Orient musulman du moyen âge (IXe au XIIIe s.) ne concevait de belle femme que vêtue de jaune (4).

(1) Renseignement dû à l'obligeance de M. Ch. Pellat.
(2) Éd. Pellat du *Kitâb at-tarbî' wa-t-tadwîr* d'al-Ǧâḥiẓ, p. 137.
(3) *Ibid.*, p. 167.
(4) H. Pérès, *Poésie andalouse...*, p. 321.

Dans les parlers contemporains de Palestine et du Liban, on dit « un rire jaune » pour désigner un sourire plein d'envie. Est-ce un emprunt à notre propre expression ? Est-ce l'inverse ? (1).

Dans son recueil *Fayḍ al-Ḫâṭir* (Pensées Profuses), Aḥmad Amîn a consacré un chapitre à la couleur jaune chez les 'Abbâsides. On y lit que les musulmans, à cette époque, aimaient passionnément cette couleur, au point de se teindre les vêtements, les meubles, le visage et les bras en jaune. Même leurs aliments prenaient cette teinte, sous l'effet du safran. Doit-on suivre l'auteur, lorsqu'il établit une relation entre ce goût pour le jaune et le libertinage qui prit libre cours à cette époque ? (2)

Limitons-nous à constater un lien entre la couleur jaune et les choses de l'amour.

SYMBOLIQUE DE LA COULEUR ROUGE

Le rouge est la couleur du sang. C'est une couleur essentiellement chaude et mâle, contrairement au bleu et au vert. Dans le langage des Cherokees — on l'a déjà indiqué — un même mot signifie, à la fois, noir et mort ; un autre, rouge et guerre. Les indigènes d'Australie se trempent dans du sang frais pour s'exciter au combat (3), et il n'y a pas que les taureaux qui soient aguerris par la vue de cette couleur.

Pour certains auteurs anciens, le rouge n'était pas sans évoquer des idées de mort et de destruction. Le rouge, couleur de la combustion, aboutit au noir, symbole de la mort et de l'obscurité. Homère donne à la mort le qualificatif de « purpurea » (pourpre), et les Arabes qualifient de rouge (« al-mawt al-aḥmar ») la mort qui a lieu par effusion de sang (4).

Pendant le moyen âge en Occident, le rouge fut une couleur mortuaire. Le rouge et le noir ont toujours été rapprochés par la conscience intuitive des peuples.

(1) Bauer, *Wörterbuch...*, p. 401.

(2) Aḥmad Amîn, *Fayḍ al-Ḫâṭir*, Le Caire, 1942, t. 1, pp. 322 à 326.

(3) R. L. Rousseau, *Les Couleurs*, p. 98.

(4) W. Marçais (*Nouvelles Observations...*, p. 382) mentionne *el-ḥmûra* (la chose rouge) pour le sang, chez les ruraux tunisiens, quand il s'agit de celui des victimes immolées à la Fête des Sacrifices ou lors des visites aux sanctuaires locaux.

Dans le langage populaire arabe, une année malheureuse est appelée « sana ḥamrâ' » (une année rouge). Tout ce qui est difficile, insurmontable, est qualifié de rouge.

En Palestine et au Liban, on dit :

— « son œil est rouge » pour : il est sévère ;

— « sa laine est rouge » pour : il est décrié.

Les habitants de l'Espagne musulmane avaient une prédilection pour les vêtements rouges. « La beauté, disait Ibn 'Ammâr, aimait à se vêtir de rouge » (1). La couleur rouge des fleurs, rappelait à l'Andalou la joue de la vierge ou la confusion de la femme pudique (2).

CONCLUSION

Cette étude — on l'aura aisément constaté — ne saurait avoir l'ambition de mettre au point les problèmes de la couleur et de sa formulation dans la langue arabe. Son but est bien plus modeste : poser des jalons dans ce domaine, en formulant quelques questions précises, dont les réponses puissent enrichir la science des études arabes. Plus que des réponses et des affirmations, le lecteur y trouvera des questions et des hypothèses, on ne se le dissimule pas.

Comme le suggérait l'introduction à la présente analyse, l'étude des problèmes de la couleur dans une langue particulière ; et, encore plus, dans une langue au vocabulaire aussi étendu et plurivalent que l'arabe, ne saurait être le fait d'un travail individuel aussi limité que celui-ci. Seule une œuvre collective, élaborée par les spécialistes des différents domaines de la sphère conceptuelle de la couleur, analysant les problèmes dans leur évolution et leur « dynamique », pourrait être fructueuse.

Toutefois, on tâchera de dégager de cet exposé quelques idées générales qu'on souhaiterait prégnantes.

L'analyse de la terminologie chromatique présentait des difficultés de méthode. On aura essayé de concilier la dualité méthodologique qui existe dans le domaine lexical, en s'appliquant à

(1) H. Pérès, *Poésie andalouse...*, p. 390.
(2) *Ibid.*, p. 196.

définir et à grouper, d'une part, les différents sens d'un même terme ; et d'autre part, les différents noms d'une même couleur. Rappelons, à ce propos, la formule de Ferdinand Brunot : « Il faut se résoudre à dresser des méthodes de langage, où les faits ne soient plus rangés d'après l'ordre des signes, mais d'après l'ordre des idées » (1).

L'étude morphologique aura corroboré notre constatation générale : en arabe, de même que dans ces autres langues sémitiques que sont l'hébreu et l'araméen, la couleur est spécialement liée à la notion d'intensité. Il y a un lien particulièrement étroit entre les noms de couleur et les thèmes intensifs. D'autre part, comme le thème *af'al* a perdu sémantiquement sa valeur intensive, nous avons vu apparaître — fait fréquent en linguistique — nombre d'adjectifs/participes actifs : « nâṣi' », « fâqi' », « ḫâliṣ », qui indiquent que la couleur est portée à un degré supérieur ou extrême.

La gamme des couleurs ne connaît pas de lignes de démarcation bien précises, et surtout immuables. C'est la langue qui y introduit de l'ordre, qui les groupe autour de certains types cardinaux. Il semble que, pour l'arabe, ç'aient été le rouge, le jaune et le vert, puisque ce sont invariablement les trois couleurs citées dans les compilations et dictionnaires arabes de l'époque classique. Pour chacune de ces couleurs, c'est moins la tonalité spécifique, que la nuance, l'intensité, la saturation, la luminosité, qui ont été perçues, puis exprimées. Il y a dans la couleur, sensation, perception et enfin — étape beaucoup plus avancée dans l'histoire de la pensée humaine — dénomination. Ceci explique l'extrême prolifération des désignations indirectes de la couleur.

Chacun des termes désignant une couleur a une signification ambivalente, ce qui rend, peut-être, cet exposé touffu et complexe. Il aura, néanmoins, atteint son but véritable, s'il parvient à démontrer que les noms de couleur, que l'on a coutume d'employer, n'ont pas eu, dans les siècles passés, la précision que nous leur accordons de nos jours. Leur fonction était, plutôt, de noter une impression ou un ensemble d'émotions provoquées par une tonalité chromatique. Afin d'éviter toute fausse interprétation,

(1) Ferdinand Brunot, *La Pensée et la Langue*, 3e éd., Paris, 1936, p. 20.

on a recherché, de préférence, l'exemple coranique, pour supputer les chances de concordance avec le sens actuel des termes.

D'ailleurs, cette extrême richesse lexicale de l'arabe, peut aussi bien être le fait de la mosaïque d'influences subies par la civilisation musulmano-arabe (grecque, syrienne, persane, hindoue, chinoise...), que de l'imprécision sémantique de ce vocabulaire (1) ; ce qui a favorisé la prolifération de termes de valeur adjectivale.

On ne saurait mieux conclure cet aperçu qu'en citant ce que déclarait Ignace Meyerson, le 18 mai 1954, à la séance inaugurale du Colloque sur la Couleur : « L'apprentissage de la couleur se « fait, chez le petit enfant, en milieu humain ; or, les sociétés « humaines baignent dans des milieux diversement colorés ; au « surplus, elles perçoivent diversement les couleurs ; langage et « perception interfèrent. La technique livre une matière qui « varie ; le symbolisme social ajoute des complexités. Et le grand « fait de l'art, introduit ses créations et ses révolutions qui, par- « fois, comme de nos jours, conduisent à un changement du « visage de la vie... »

Alfred MORABIA
(Tunis)

(1) A ce propos, M. J. Berque remarque :

« Alors que les langues européennes solidifient le mot, le figent en quelque sorte dans un rapport précis avec la chose, que la racine n'y transparaît plus, qu'il devient à son tour une chose « signifiant » une chose, le mot arabe classique... reste proche de ses origines... Or ces racines sont nourricières d'équivoques, de jeu, d'alibi. Les dérivations sémantiques font proliférer les « signifiés » presque à l'infini. D'où une vacillation du sens qui, sans doute, ne se précisait qu'en vertu du contexte d'émotion et d'images... » (*L'Encyclopédie essentielle, Les Arabes*, Paris, Robert Delpire, 1959, p. 44).

LA RECHERCHE DES PRIX DANS L'ORIENT MÉDIÉVAL

SOURCES, MÉTHODES ET PROBLÈMES

Avant-propos

La recherche des prix, qui est aujourd'hui une branche florissante des études historiques, a été longtemps négligée par les orientalistes. Quelles étaient les raisons de cette négligence regrettable ? C'étaient sans doute les difficultés que suscitent le dépouillement des sources arabes et une juste évaluation des renseignements sur les prix qu'on y trouve. En effet, les indications sur les prix sont éparpillées dans de nombreuses œuvres des écrivains arabes et, ce qui plus est, elles ne forment pas des matériaux homogènes. Pour la plupart les chroniqueurs arabes ne parlent des prix qu'en rapportant la grande misère des époques de cherté excessive, telles qu'il en survenait lors du siège d'une ville ou lors d'une disette causée par le manque de pluie ou l'absence d'inondation du Nil. C'est seulement par hasard que ces auteurs indiquent les prix normaux des aliments les plus importants. La difficulté d'interpréter les récits des auteurs médiévaux est encore plus considérable parce que notre connaissance des poids et des mesures de l'Orient médiéval est tout à fait imparfaite. Des poids appelés du même nom variaient beaucoup, même d'une ville à l'autre dans les petits pays, et, hélas, nous n'avons pas à notre disposition jusqu'à ce jour un manuel qui comprenne des matériaux suffisants. D'autre part, les renseignements sur les prix dans l'Orient médiéval ont un grand avantage, si on les compare

avec des rapports pareils provenant des pays d'Occident. Tous les prix sont indiqués dans les sources orientales en monnaie, puisqu'il s'agit d'une économie-argent ou, strictement parlant, d'une économie dans laquelle la plupart des payements s'effectuaient en monnaie.

Préparant actuellement un ouvrage de synthèse sur l'histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval (1), nous nous permettons de présenter aux savants intéressés à l'étude de l'histoire économique du Proche-Orient quelques enquêtes sur les questions soulevées par le caractère de nos sources. Nous avons abordé ces questions dans des publications antérieures, mais on nous pardonnera de revenir parfois sur le même sujet, d'autant plus que nous citons de nouveaux matériaux et le faisons dans un autre contexte. Le lecteur de cet essai sera peut-être déçu en constatant que la critique des sources nous amène à la conclusion que l'historien de l'économie orientale est obligé de limiter ses recherches plus étroitement que ses collègues qui s'occupent de l'histoire économique de l'Occident. Enfin, nous ne voudrions dans cet essai que tracer les méthodes qu'on peut suivre pour trouver une solution aux grands problèmes de l'histoire des prix dans l'Orient pendant neuf cents ans, qui se dégagent des données puisées dans diverses sources.

Disparité des prix

En abordant l'étude de l'histoire des prix dans les pays du Proche-Orient au moyen âge, on se demandera avant tout si ces pays constituaient à cette époque une unité économique dont les conditions doivent être étudiées comme un ensemble. Y a-t-il eu pendant ces longs siècles, depuis la conquête du Croissant fertile et de l'Égypte par les Arabes et jusqu'à leur conquête par les Turcs ottomans, un échange des denrées essentielles et des vêtements sur une telle échelle qu'on puisse

(1) Qui doit être publié par la VI[e] section de l'École Pratique des Hautes-Études.

les considérer comme une région économique à part ? Y avait-il, par conséquent, un nivellement des prix de ces produits ? Les systèmes monétaires dans ces pays étaient-ils semblables ? Pourrait-on affirmer que le régime économique n'était pas alors très différent dans ces pays ? Nous croyons avoir démontré l'existence d'une telle unité pour le haut moyen âge (1), et nous avons aussi recueilli des indications qui rendent probable que l'Égypte et la Syrie formaient une région économique même quand ces pays n'étaient pas unis sous le même sceptre (2). Mais cette unité économique des pays orientaux s'est-elle conservée aussi après l'époque des Croisades, après que l'Irak fut conquis par les Tatars ? On pourrait alléguer plusieurs raisons pour contester l'opportunité d'une étude d'ensemble de l'économie des pays orientaux à cette époque. Les conditions de l'agriculture étaient toujours différentes en Égypte et en Irak, où il y avait de vastes rizières ; elles étaient différentes dans ces deux pays et en Syrie, où il y n'avait pas d'irrigation artificielle (sur une échelle comparable à celle de l'Égypte et de l'Irak). Mais à cette époque aussi les relations commerciales entre l'Irak et le royaume mamlouk furent rompues presque complètement. Pourtant à ces affirmations on peut objecter que les structures économiques de ces pays sont restées essentiellement semblables pendant tout le moyen âge, leur économie gardant le caractère agraire, leur industrie ayant un volume très limité et le régime semi-féodal qui gouvernait leurs relations économiques ou du moins y intervenait sans cesse, étant inébranlable. Le commerce, il est vrai, n'était pas non plus dans tous ces pays un secteur très considérable de la vie économique, mais le transit des épices indiennes leur fournissait de grandes quantités de monnaies fortes. La rupture des relations commerciales entre l'Irak et le royaume mamlouk fut relativement de courte durée, et il s'était produit des crises semblables aussi à une époque antérieure. La stratification économique des diverses couches de la population était, semble-t-il, partout

(1) *Essai sur les prix et les salaires dans l'empire califien*, RSO 36, p. 20 ff, 31-35, 64/5.

(2) *Le coût de la vie dans la Syrie médiévale*, Arabica VIII, p. 73.

la même. Enfin, n'oublions pas que dans les pays de l'Europe occidentale les conditions économiques variaient aussi au moyen âge et on procède néanmoins à une étude d'ensemble pour faire ressortir les traits communs et pour éclaircir les grandes lignes de leur évolution (1). Quoi qu'il en soit, il vaut mieux séparer les renseignements sur les prix dans les divers pays d'Orient et les étudier en particulier.

Une autre question qui se pose tout d'abord, quand on dépouille les chroniques orientales du moyen âge pour y recueillir les indications sur les prix des diverses marchandises, c'est de connaître la portée géographique de ces éléments. Les renseignements sur les prix, pour la plupart des prix de denrées, qu'on trouve dans les chroniques et aussi dans d'autres œuvres des écrivains arabes, se rapportent en général aux grandes villes, aux capitales de l'Irak, de la Syrie et de l'Égypte. Or un trait saillant de l'économie médiévale était la différence entre les prix des denrées à l'intérieur des divers pays. C'était la conséquence des difficultés de transport, non seulement dans l'Orient, mais aussi en Europe (2). Les auteurs arabes du moyen âge font quelquefois allusion à cette disparité des prix à l'intérieur d'un pays. al-Iṣṭakhrī parle des prix différents dans les villes de Fārs (3) ; Ibn Ḥauḳal fait cette observation en traitant de la Djazīra et de la province de Djibāl (4) ; al-Muḳaddasī en décrivant certaines villes de la Syrie ou de la Perse relève que les prix y sont modiques, tandis qu'en parlant d'autres villes il constate que les fruits ou la viande y sont bon marché (5). Il n'y a pas de doute que ce ne sont pas des phrases, mais des observations exactes. Les chroniqueurs nous fournissent eux aussi des renseignements sur la disparité des prix dans diverses villes. On nous apprend que lors d'une cherté, en l'an 1262,

(1) L'étude des conditions économiques dans le royaume franc de Jérusalem est un autre problème, qui doit probablement être envisagé comme l'histoire économique d'une colonie européenne en Orient.

(2) V. G. d'Avenel, *Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix* III, p. 189.

(3) *K. al-masālik wa 'l-mamālik* p. 126.

(4) Éd. Kramers p. 211, 220, 226, 359, 369.

(5) *Aḥsan at-taḳāsīm* p. 156, 271, 301, 303, 305 et v. p. 157, 314.

on payait à Damas pour 100 kg de froment 215 dirhams, tandis que la même quantité coûtait à Alep et à Hama 655 dirhams (1). En l'an 1375, le prix de 100 kg de froment était à Damas 239 dirhams, à Alep 491 et puis 1639 (2). Lors de la hausse des prix qui eut lieu en l'an 1262, un raṭl de viande coûtait à Damas de 6 à 7 dirhams et à Alep 8 (3). La différence était donc considérable puisque le raṭl damasquin était de 1,85 kg et l'alépin de 1,5 kg. On pourrait présumer que dans des pays riverains des grands fleuves, où le transport était plus facile, la disparité des prix n'était pas aussi grande (4). Mais al-Maḳrīzī relate qu'à une époque de cherté des prix, en l'an 1264, l'irdabb de froment coûtait au Caire 105 dirhams et à Alexandrie 320 (5). Il est vrai que les indications que nous venons de citer se rapportent à des temps de cherté excessive ; mais il semble justifié de supposer que même aux époques où les prix des aliments étaient normaux il y avait des différences entre les prix des aliments dans les capitales, où beaucoup de gens affluaient, et les prix en vigueur dans les petites villes de province. Par contre il est probable qu'en temps de vie chère les autorités se souciaient surtout de l'approvisionnement des grandes villes, et en première ligne de la capitale, pour éviter des émeutes qui y auraient été plus dangereuses. Aussi est-il très probable que les prix des denrées variaient plus entre les capitales et les petites bourgades qu'entre une grande ville et l'autre. Les prix des terres et des maisons et les loyers étaient sans doute aussi très différents, quoique la différence n'ait pas été aussi grande qu'à l'époque moderne. Cette supposition est corroborée par les données figurant dans diverses sources égyptiennes du haut moyen âge et de l'époque des Croisades. Tandis que les papyri arabes indiquent la somme de 6 à 8 dinars

(1) al-Yūnīnī, *Dhayl mir'āt az-zamān* I, p. 498/9.

(2) Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī, *Inbā' al-ghumr*, ms. Constantinople, Yeni Cami 814, f. 17 b ; Ibn Taghrībirdī, *an-Nudjūm az-zāhira* (éd. Popper) V, p. 225.

(3) Al-Yūnīnī *l. c.*

(4) Cf. les recherches touchant les prix en Égypte à l'époque ptoleméenne de Fr. Heichelheim dans son ouvrage *Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus* (Jena 1930), p. 65.

(5) *Sulūk* I, p. 506 f.

comme prix moyen d'une maison dans les bourgades (1) et les villages (2) de la Haute-Égypte, au xe et au xie siècles, les plus petites maisons dans la capitale de l'Égypte valaient à la même époque cinq et dix fois autant, bien qu'on trouve des prix plus bas dans quelques documents où il s'agit de maisons à moitié démolies. Pour les maisons grandes et confortables, on y payait des centaines de dinars. Cela ressort avec netteté des relations des historiens arabes et de divers documents trouvés dans la gueniza de Fostat, qui datent du ixe, xe et du début du xie siècle (3). Quelques contrats de l'époque des Croisades conservés dans la gueniza indiquent eux aussi la différence entre la valeur des biens-fonds urbains et ruraux. D'après un document de 1232 une maison à Bilbays était évaluée à 26,4 dinars (4) et dans un document sans date on lit qu'une femme payait pour la moitié de deux ruines et la moitié d'une maison à Ḳalyūb 15 dinars (5). Ces documents contiennent les procès-verbaux des tribunaux qui tranchaient des litiges entre divers plaideurs et héritiers, et l'on peut prétendre que les payements mentionnés ci-dessus n'étaient pas les valeurs réelles des biens, mais plutôt des sommes fixées par compromis. Mais un autre feuillet de la gueniza contient un contrat touchant la vente d'une maison dans une petite ville égyptienne, en 1141, pour 8 dinars (6). Il y avait probablement des différences analogues entre les loyers dans les grandes villes de l'Égypte et dans les villes de province. De même il n'est pas douteux que cette disparité de la valeur des immeubles reflétée par les sources arabes et judéo-arabes de l'Égypte était aussi caractéristique pour les autres pays de l'Orient médiéval. Les prix des immeubles dans les grandes villes de Palestine, tels qu'ils sont indiqués dans des titres d'achat du couvent franciscain de Jérusalem,

(1) A. Grohmann, APEL I, no. 65, 66, 68-71.

(2) *Op. cit.* I, no. 57-63 ; N. Abbott, *The Monasteries of the Fayyum* (Chicago 1937), no. 2.

(3) *Essai sur les prix et les salaires* p. 57/8.

(4) Bodl. 2806[7].

(5) Bodl. 2878[68].

(6) C.U.L. *Miscellanea* 28[214]. Le texte est fragmentaire et l'on ne trouve pas le nom de la ville en entier. C'était un nom composé de deux mots, le premier étant Munyat.

sont à peu près les mêmes que ceux mentionnés dans les sources égyptiennes (1). Les immeubles des bourgs et des villages étaient certainement de beaucoup meilleur marché.

Pourtant, en étudiant les renseignements sur les prix qu'on trouve dans les sources orientales, on doit aussi tenir compte d'une autre disparité : la différence entre les prix de certains aliments selon la saison. Cette différence était si grande en ces siècles reculés qu'on doit essayer d'établir à quelle saison les renseignements de nos sources se rapportent. Al-Djāḥiẓ parle de la baisse du prix de la viande en été et de sa cherté en hiver (2). Le blé aussi était toujours plus cher aux époques où les chances de la récolte n'étaient pas encore claires. Les récits des chroniques arabes sur le prix du blé en Égypte, à basse époque, font ressortir cette différence avec netteté (3).

Monnaie de compte et monnaie réelle

Une condition préliminaire à l'étude des prix mentionnés dans les sources arabes, surtout de ceux qui figurent dans les œuvres des historiens et des géographes, est l'explication de ce que signifiaient ces nombres de dinars qu'on y indique comme prix de telle ou telle marchandise. Est-ce qu'il s'agit de monnaies de compte ou de monnaie réelle d'une certaine époque ? Est-ce qu'on calculait en dinars idéaux, émis autrefois par les premiers califes et considérés comme monnaie légale, ou peut-être indiquait-on les prix dans la monnaie qui circulait dans le pays ?

Un grand spécialiste en matière de systèmes monétaires de l'Orient musulman a exprimé l'opinion que les textes médiévaux parlant de dinars ou de dirhams sans spécifier desquels, se réfèrent probablement aux monnaies « légales » (4). Or pour

(1) V. nos études dans Arabica VIII, p. 69 et *Le coût de la vie en Palestine au Moyen Age*, Mayer Memorial Volume p. 157 ff., 160, 161 f.

(2) *K. al-Bukhalā'* (Le Caire 1938/9) II, p. 26.

(3) V. dans notre étude *Prix et salaires à l'époque mamlouke*, REI 1949, p. 60 ff.

(4) A. J. Ehrenkreutz, *Studies in the monetary history of the Near East in the Middle Ages*, JESHO II, p. 133.

éclaircir cette question on doit distinguer entre les payements dus au gouvernement, c'est-à-dire les impôts, et les payements dus à des marchands. Les impôts étaient effectivement calculés d'après le dinar « légal », puis convertis en dinars réels d'après la relation entre leurs valeurs qu'on fixait de temps en temps. Cela était en tout cas la manière de procéder dans les provinces orientales de l'empire califien sous le règne des Abbasides. Dans l'Égypte ayyoubide et mamlouke on calculait la 'ibra, l'estimation de la valeur fiscale d'un terrain, d'après le dinar djayshī, composé d'une certaine quantité de blé et de dinars « légaux » (1). D'autre part, le numismate que nous avons cité constate dans un autre article que le gouvernement égyptien obligeait les marchands européens à recevoir des dinars dépréciés à leur valeur nominale (2).

Certes, les souverains musulmans du moyen âge n'auraient pas eu de raison d'émettre des monnaies dépréciées s'ils n'avaient contraint des fonctionnaires et des marchands à les recevoir à leur valeur nominale. Ceux qui ne dépendaient pas du gouvernement évitaient de recevoir de l'argent déprécié. Le pesage des monnaies était déjà en usage chez les Arabes avant Muḥammad (3). En interprétant le verset « ils le vendirent à vil prix » (Coran 12^{20}), al-Bayḍāwī dit que les Midyanites qui achetèrent Joseph avaient l'habitude de peser ce qui atteignait une once et de compter ce qui était au-dessous (de ce poids) (4) Au début de l'islamisme on imposait aux chrétiens de Djarbā et d'Adhrūḥ des tributs à payer en pièces d'or de plein poids et de bon aloi (5). Puis, sous le règne des Omayyades, le juif Sumayr introduit en Irak des balances, qui y furent désormais employées pour le pesage des monnaies (6). Le géographe

(1) Ann K. S. Lambton, *Landlords and peasants in Persia*, p. 401 ; Cl. Cahen, *Le régime des impôts dans le Fayyum ayyubide*, Arabica III, p. 12 f.

(2) *The crisis of « dinar » in the Egypt of Saladin*, JAOS 76, p. 182. Dans le texte d'ibn Khaldūn que cite Ehrenkreutz dans l'article mentionné ci-dessus, l'auteur arabe traite des problèmes du payement des impôts établis par la loi canonique, v. la traduction de Rosenthal II, p. 60.

(3) al-Maḳrīzī, *Shudhūr al-'uḳūd* (éd. Mayer), p. 2.

(4) *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl* I, p. 455.

(5) Wellhausen, *Skizzen u. Vorarbeiten* IV, p. 135 (textuellement : bonnes).

(6) Ibn al-Athīr IV, p. 337.

al-Muḳaddasī, qui écrivit à la fin du x^e siècle, observe qu'en Irak les monnaies se prennent au poids (1). Mais il y avait des pays musulmans où les monnaies se donnaient au nombre sans être pesées. C'était le cas à la Mecque, au x^e siècle (2), en Syrie, où les dinars et les dirhams se donnaient, à la même époque, sans être pesés (3) et dans quelques villes du Maroc (4). Les gouverneurs des califes omayyades en Égypte exigeaient qu'on payât les impôts en monnaie d'or au nombre. En tout cas on lit dans leurs avertissements que les communautés locales devaient payer des pièces d'or au nombre (ἀριθμια, *'adadan*) (5). Mais en étudiant les papyri arabes on constate qu'en réalité on pesait les monnaies à payer (6). L'historien égyptien al-Maḳrīzī relate aussi qu'on pesait les monnaies dans ce pays (7). C'est pourquoi on trouve assez souvent dans les papyri arabes des expressions comme « dinars de plein poids », « excellents », « complets », « examinés » etc. (8). L'usage de peser les monnaies était commun en Égypte pendant tout le règne des Fatimides. Dans un grand nombre de contrats et dans d'autres documents provenant de la gueniza on trouve l'expression « dinar dhahaban 'aynan mathākīla wāzinan... djiyādan ṣiḥāḥan » (dinar d'or véritable, de plein poids, excellent et complet) (9) ou « min al-'ayn al-djaiyid... al-wāzin al-muḥaḳḳaḳ » (de monnaie d'or de bon titre... de poids plein et vérifié) (10). Dans une reconnaissance de dette, donnée à Fostat

(1) *Aḥsan at-taḳāsīm* p. 129.

(2) *Op. cit.* p. 99.

(3) *Op. cit.* p. 240.

(4) Sauvaire, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, JA 1880, 1, p. 244 f.

(5) C. H. Becker, *Neue arabische Papyri des Aphroditofundes*, Islam II, p. 267, 268 ; APEL III, no. 16-163.

(6) V. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde* (Prague 1954), p. 183 f., 186 f.

(7) *Khiṭaṭ* I, p. 483[25].

(8) Grohmann *op. cit.*, p. 200 f.

(9) V. par exemple Goitein, *Early letters and documents from the collection of the late David Kaufmann* (en hébreu), Tarbiz 20, p. 203 ; T.-S. 6 J 4[21] (reconnaissance de dette), T.-S. 18 J 1[13] (vente d'une esclave en l'an 1084), T.-S. 13 J 3[7] (vente d'une esclave à Fostat en l'an 1148) ; A. Merx, *Documents de paléographie hébraïque et arabe*, p. 25.

(10) T.-S. 16.176 (contrat de vente de l'an 1183).

en l'an 969, on lit « 50 monnaies d'or, bonnes, rondes (1), lavées, excellentes, complètes et pesées » (2). Par contre on parle dans un document d'un payement en dinars falsifiés (bahāridj) (3). Parfois on mentionne que les dinars étaient vérifiés par la Monnaie (4). Le pesage des monnaies étant d'usage dans les pays musulmans, il y avait des balances spéciales pour les monnaies (5). D'après at-Tanūkhī le calife al-Mu'taḍid pesait lui-même les dinars qu'il payait et employait à cet effet des balances garnies d'or (6). Les comptes d'un marchand conservés dans la gueniza contiennent les articles suivants : « un dinar moins un demi-quart, 4 rubā'īyas dont le poids est de 22 ḳīrāṭ et 1 ½ ḥabba » (7).

Au temps où l'on employait encore les papyri, on commençait déjà de spécifier la nature des dinars en les appelant « égyptiens » ou « de frappe égyptienne » (8). A l'époque des Fatimides cela était commun, à en juger selon divers écrits et surtout les documents de la gueniza (9). Mais on trouve dans ces documents aussi des dénominations comme « dinar frappé par al-Mu'izz » (le premier calife fatimide d'Égypte) (10), ou l'indication qu'il s'agissait d'un dinar frappé par son fils et successeur al-'Azīz (11),

(1) C'est l'expression grecque ὁλότρυχον traduite en copte par *holokotsi*, v. A. Erman, Zeitschrift f. Ägyptische Sprache u. Alterthumskunde 18, p. 123/5.

(2) T.-S. 12.499.

(3) C.U.L. Or. 1080 J 130 (datant de la deuxième moitié du XI^e siècle).

(4) Bodl. Ms. Heb. d. 75 f. 17. Nous croyons qu'on doit ainsi traduire « dār aṣ-ṣarf ».

(5) Le traité d'Ibn 'Abdūn pub. par Lévi-Provençal, JA 1934, p. 230 l. 4 et voyez p. 197 où l'auteur exhorte les percepteurs du fisc de ne percevoir d'impôts qu'avec une balance juste, des poids exacts et une mesure correcte.

(6) *The table-talk of a Mesopotamian judge*, tr. Margoliouth, Islamic Culture III, p. 497.

(7) T.-S. Box J 1^16.

(8) Grohmann, *Einführung*, p. 202/3.

(9) V. les documents que nous avons cités déjà : T.-S. 6 J 4^21, Merx p. 25, T.-S. 13 J 3^7, T.-S. 16.176 et encore T.-S. 8 J 6^14 v (contrat de vente d'une maison), T.-S. 8 J 6^16 (contrat de mariage).

(10) T.-S. 28.3 (contrat de vente d'une maison, datant de l'année 1004) : monnaies d'or bonnes pesées, rouges, mu'izzīya.

(11) V. Mitt. Pap. Erzherz. Rainer II/III (1897), p. 167/8 et le document analysé par Goitein, Tarbiz 20, p. 203 que nous avons cité ci-dessus et encore T.-S. 16.83, T.-S. 16.164 (document de Damiette de l'an 1082), T.-S. 20.156. Quelquefois on parle dans les lettres de la gueniza de dinars « nizārīya », v. C.U.L. Or. 1080 J 82

ou par le calife aẓ-Ẓāhir (1) et son fils et successeur al-Mustanṣir (2). Il est aussi fait mention de dinars « ṣūrīya » (3). Dans une lettre de Faraḥ b. Ismā'īl à son père Abū Ibrāhīm Ismā'īl b. Faraḥ, un grand marchand qui vécut au XIe siècle en Égypte, on lit : « Veuille vendre cela et prends pour son prix 1 ½ dinar syrien par lettre de change (4) et (pour) la moitié dinars syriens de Nizār et pièces d'al-Mustanṣir-Nizār de la frappe d'Égypte » (5). Presque tous les documents que nous avons cités ci-dessus proviennent de l'Égypte. Les lettres et écrits provenant d'autres pays indiquent les valeurs en monnaies émises par les rois de ces pays, tels qu'en dinars malikī (d'Irak) (6), et doubles almohades (ya'ḳūbīya), dont 100 équivalaient à 101 1/4 dinars égyptiens (7). Une lettre écrite dans la ville d'al-Mahdīya précise la relation entre les valeurs du dinar tunisien et du dinar « oriental », c'est-à-dire égyptien (8).

La valeur des monnaies d'argent, des dirhams, qu'on employait pour des payements de petites sommes, variait beaucoup selon le pays et selon l'époque. Pour les transactions commerciales on calculait toujours d'après les dirhams en circulation, comme on le faisait quand on payait en dinars d'or. Au temps des califes omayyades et abbasides on pesait aussi les monnaies d'argent (9). Mais dans les documents de la gueniza, dont la plupart datent de l'époque des Fatimides et des Ayyoubides, quand on indique les valeurs en dirhams, on n'y ajoute pas qu'ils étaient « de plein poids », c'est-à-dire qu'on les avait pesés. Un document rédigé en l'an 1087 à Fostat

et T.-S. 12.1, mais cela n'est qu'une autre dénomination des dinars émis par al-'Azīz. En effet le vrai nom de ce calife était Nizār et l'on gravait ce nom aussi sur les monnaies frappées sous son règne, v. Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la B.N.* III, p. 58-60.

(1) C.U.L. Or. 1080 J 82.

(2) T.-S. 10 J 20[16] (lettre au marchand Nahray b. Nissim qui vécut dans la deuxième moitié du XIe siècle).

(3) T.-S. 12.177.

(4) Musaṭṭar. Nous ne sommes pas sûrs que notre traduction soit correcte.

(5) Bodl. 2806[19].

(6) T.-S. N.S. J 285 (lettre envoyée des Indes), T.-S. 20.130 (datée de 1132).

(7) T.-S. 16.298.

(8) Bodl. 2805[10].

(9) V. Sauvaire, *Matériaux* JA 1879, 2, p. 473 ; Grohmann, *Einführung*, p. 213.

contient la relation d'un litige entre plusieurs marchands, au cours duquel le défendeur déposa qu'il avait reçu des dirhams d'argent par compte (1). On trouve plutôt dans les documents des spécifications comme « le dirham courant en Égypte », ou « le dirham excellent d'Égypte qui est en circulation » (2), « dirham d'al-'Azīz » (3), « dirham d'al-Kāmil » (4) et surtout on y fait une distinction entre les dirhams d'argent pur, les « blancs », et ceux dont l'aloi d'argent était très faible, les « noirs » (5). Parfois on indique dans un tel document la relation des valeurs entre diverses espèces de dirhams, par exemple entre le dirham de Saladin (le « nāṣirī ») et celui qu'avait frappé al-Malik al-Kāmil (6).

Sur la façon d'effectuer les payements à basse époque nous sommes renseignés par un passage d'al-Ḳalḳashandī. Cet auteur, qui écrivit vers l'an 1400, relate dans son grand manuel d'administration qu'en Égypte et en Syrie on avait alors la coutume de peser les dinars égyptiens, tandis qu'on recevait les monnaies italiennes en les comptant. Les dirhams d'argent pur se comptaient d'après le poids (7). Il y avait aussi des dirhams de cuivre qui se donnaient au nombre (8).

Nous pouvons résumer les fastidieuses évocations des anciens documents en constatant que les marchands orientaux de l'époque des Croisades ne calculaient pas la valeur de leurs marchandises en ces dinars idéaux dont parlent les jurisconsultes, mais en dinars émis par les souverains contemporains des divers pays qui variaient quelquefois beaucoup. Il semble que le poids standard des dinars du Fatimide al-'Azīz était fixé à 4,128 gr

(1) T.-S. 12.479.
(2) T.-S. 8 J 32[4] de l'an 1229, T.-S. 18 J 1[33] (datée de 1232), T.-S. 13 J 3[21].
(3) MPER II/III, p. 168.
(4) C.U.L. Miscellanea 25[2]; ZfHB 12, p. 114.
(5) T.-S. 12.62 (reconnaissance de dette de l'an 1224).
(6) T.-S. N.S. J 321[19].
(7) *Ṣubḥ al-a'shā* IV, p. 180.
(8) Selon l'avis de plusieurs savants le « dirham fulūs », mentionné dans les sources de l'époque mamlouke, était une monnaie de compte, v. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans* II (Berkeley 1957), p. 53, 61 ; mais cette opinion est sans fondement. En effet les dirhams de cuivre circulaient jusqu'à la fin du xv[e] siècle, v. *Das Reisebuch der Familie Rieter* (Tübingen 1884), p. 147.

et celui des monnaies d'or d'al-Mustansir à 4,229 gr, tandis que les dinars d'al-Mu'izz étaient pour la plupart d'un poids inférieur. Les grandes collections des monnaies orientales contiennent des dinars d'al-Mustanṣir, frappés dans la deuxième moitié de son règne, qui atteignent le poids de 4,4 gr. (1). L'aloi des monnaies d'or frappées par les divers souverains variait aussi beaucoup. Les dinars émis par les Bouyides qui régnaient dans la première moitié du XI^e siècle ne contenaient qu'environ 60 % d'or (2). A l'époque des Croisades aussi le titre des monnaies d'Égypte et de Syrie était très différent (3).

Il va sans dire que, comme les marchands, les chroniqueurs aussi, indiquaient les prix en monnaie courante, en dinars et dirhams d'une si grande variété.

Prix du blé et d'autres denrées

Les renseignements sur les prix que nous fournissent les écrivains arabes sont pour la plupart des indications sur le prix du blé et du pain aux époques de cherté de vie exceptionnelle. Les renseignements sur des prix fixés par les gouvernements sont peu nombreux, parce que les souverains musulmans, suivant les doctrines des théologiens, ne promulguaient de tels décrets qu'en temps de cherté tout à fait extraordinaire. On doit donc se contenter des récits contenus dans des œuvres littéraires, où les renseignements sur les prix normaux sont très rares, tandis qu'y abondent les mentions de prix très élevés ou très bas. En lisant ces textes, on se demande si les nombreux récits sur des prix cinq ou dix fois supérieurs à la normale sont dignes de foi et, deuxièmement, si les prix d'autres aliments augmentaient de la même manière. La relation entre les prix du froment et de l'orge était constante. Elle était aux temps des califes abbasides et au XI^e siècle de 2 à 1, puis à basse époque en Égypte

(1) Lavoix III, p. 102 ff, 124 ff. ; Lane-Poole, *Catalogue of the Oriental coins in the British Museum* IV, p. 32 ff. IX, p. 323.

(2) Ehrenkreutz, *Studies in the monetary history*, JESHO II, p. 145.

(3) Ehrenkreutz, *The standard of fineness of gold coins circulating in Egypt at the time of the Crusades*, JAOS 74, p. 162 f.

et en Syrie de 3 à 2 (1). Mais les prix de la viande et d'autres aliments subissaient-ils des hausses et des baisses égales à celles du blé (2) ?

Il semble qu'on peut donner une réponse affirmative à la première question. Certes, les chroniqueurs orientaux et occidentaux du moyen âge exagéraient quand ils rapportaient les prix des denrées en temps de cherté et les diminuaient en relatant des baisses. Mais on ne peut mettre tous ces auteurs dans le même sac. Tandis que certains chroniqueurs occidentaux, dont les œuvres contiennent des indications de ce genre, étaient des moines vivant dans les lieux éloignés des centres de la vie économique, les historiens arabes fréquentaient les cours des souverains, occupaient des fonctions gouvernementales ou, au moins, demeuraient dans de grandes villes, où ils étaient professeurs dans des écoles supérieures. Quelques-uns étaient des « Muḥtasibs », des préfets des marchés, qui devaient contrôler toutes les activités économiques, celles des marchands et des artisans. Les carrières de trois grands historiens de basse époque, qui ont inséré dans leurs œuvres un grand nombre de prix, sont caractéristiques. Ibn Ḥadjar al-'Asḳalānī (m. 1149) était juge suprême au Caire, Taḳi 'd-dīn al-Maḳrīzī (m. 1442) était professeur et muḥtasib au Caire et à Damas et Badr ad-dīn al-'Aynī (m. 1451) était juge suprême et muḥtasib dans la capitale d'Égypte (3). Plusieurs auteurs étaient professeurs dans les madrasas, et parfois tel auteur, en relatant des prix exorbitants, relève que lui-même a payé cette somme (4). Les hausses soudaines des prix que ces auteurs rapportent s'expliquent par les difficultés de transport. Chaque sécheresse, le manque de pluie ou une crue insuffisante du Nil, avaient pour conséquence une hausse des prix des aliments et parfois une disette. Les

(1) V. Kremer, *Über das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 h.* (Wien 1887, SBAW Phil. hist. Cl. 36), p. 43 ; *Ṣubḥ al-a'shā* III, p. 447.

(2) Mentionnons à ce propos que les recherches sur l'histoire de l'économie des pays occidentaux ont démontré que les prix de plusieurs textiles aussi ont augmenté et baissé conjointement avec le blé, v. J. E. Th. Rogers, *A history of agriculture and prices in England from the year after the Oxford parliament (1259) to the commencement of the continental war (1793)* I, p. 245, 342 ff., 571, 593.

(3) Brockelmann GAL II, p. 38 f., 52, 67 f.

(4) Abū Shāma, *Dhayl*, p. 178.

réserves de grain ne suffisaient pas, semble-t-il. Certes, on emmagasinait au moyen âge de grandes quantités de blé dans les pays musulmans, et les écrivains arabes de l'Espagne racontent que dans ce pays on conservait des stocks de blé de nombreuses années (1). Mais au moment crucial les spéculations des marchands de blé intervenaient, les stocks étaient cachés et la pénurie s'aggravait.

Passons à la deuxième question. Est-ce que l'évolution du prix des autres aliments était conforme à celle du blé au point qu'on puisse considérer son prix comme l'indice du coût des denrées ? Plusieurs savants qui se sont occupés de l'histoire économique du moyen âge l'ont contesté (2). Par contre l'historien de l'économie du monde antique F. Heichelheim constate que la courbe du prix du vin dans l'Égypte ptoléméenne était pareille à celle du froment (3).

Les chroniques arabes donnent l'impression que leurs auteurs eux-mêmes considéraient le prix du froment comme la donnée principale de la situation économique. En relatant une cherté, ils se contentent la plupart du temps d'indiquer le prix du froment, bien que plusieurs fois ils parlent aussi du prix de la farine, du pain, de la viande et des dattes. Le froment passe pour « l'aliment » (at-ṭa'ām) par excellence (4). Les écrivains irakiens ne nous fournissent que relativement peu de renseignements sur le prix du riz, quoique cet aliment ait été la nourriture des couches inférieures de la population dans plusieurs régions du pays. En Égypte la prépondérance du froment était certainement encore plus grande. On peut donc présumer que

(1) V. les matériaux sur ce sujet qu'a recueillis S. M. Imamuddin, *Farming and storing in Muslim Spain under the Umayyades*, IC 33 (1959), p. 228-231.

(2) V. par exemple G. Luzatto, *Il costo della vita a Venezia nel Trecento*, (dans) C. M. Cipolla, *Storia dell' economia italiana* I (Torino 1959), p. 410.

(3) *Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus* p. 69/70.

(4) Ibn al-Athīr IX, p. 224. Quelquefois un auteur irakien parle simplement du prix d'un kurr sans mentionner qu'il s'agit de froment, v. Ibn al-Djauzī, *al-Muntaẓam* VII, p. 47 IX, p. 193. Bien que cet auteur, dont la chronique contient un grand nombre de renseignements sur les prix des aliments, rapporte en première ligne les prix pratiqués à Baghdad, il faut relever qu'il ne mentionne que très rarement les prix du riz. La céréale la plus importante en dehors du froment était d'après lui l'orge v. X, p. 25, 125.

les prix de la plupart des denrées augmentaient et baissaient conjointement avec le froment, bien qu'on ne puisse supposer que l'évolution de leurs prix ait été tout à fait égale. L'étude des prix de la viande et du fromage confirmera cette supposition.

Shihāb ad-dīn Ibn Faḍlallāh al-'Umarī, qui écrivait dans la première moitié du XIVe siècle, dit que de son temps le raṭl de viande (c'est-à-dire de mouton) coûtait en Égypte au moins un demi-dirham, mais la plupart du temps davantage (1). Puisqu'on donnait en ce temps-là 20 dirhams pour 1 dinar, le prix normal d'un raṭl de viande aurait été, d'après cet auteur, de 0,025 dinar au moins. Dans un document de la gueniza datant sans doute de l'époque mamlouke on lit qu'on payait pour 7 raṭls de mouton 5 1/4 dirhams (2). Le prix d'un raṭl qui en découle serait 0,0375 dinar (3). Au début du XVe siècle, le prix de la viande augmenta, comme tous les prix ; mais dans une étude antérieure nous sommes arrivé à la conclusion que l'enchérissement ne dépassait pas 20 %, et que le raṭl coûtait dans la première moitié de ce siècle 0,03 à 0,04 dinar (4). En effet, en 1424, lorsque le prix du blé était normal, la viande se vendait 0,033 dinar. Le prix de la viande lors des hausses générales des prix correspondait à celui du blé. En juin 1410 le blé coûtait de 10 à 25 % plus cher que d'ordinaire, et un raṭl de mouton se vendait 0,035 dinar. En février 1419 le prix du froment ayant augmenté de 33 %, on payait pour un raṭl de mouton 0,038 dinar. En l'an 1421 il y eut une hausse du blé de 10 %, tandis que le prix de la viande était de 0,043 dinar. Lors d'une hausse de 42 % du prix du blé survenue en 1424, on payait pour un raṭl de mouton 0,031 dinar. Comme on le voit, il y avait dans l'Égypte mamlouke des oscillations analogues du prix du blé et de la viande, sans que les deux courbes aient été identiques.

(1) *Ṣubḥ al-a'shā* III, p. 447.

(2) T.-S. N.S. J 317.

(3) Au sujet de ce renseignement, on doit observer que la plupart des prix indiqués dans les documents provenant des archives de la communauté juive de Fostat, comme c'est le cas pour cet écrit, sont plus élevés que ceux qu'on trouve ailleurs. Il se peut que les émoluments de certains fonctionnaires y étaient compris.

(4) *Prix et salaires à l'époque mamlouke*, REI 1949, p. 68.

On constate le même phénomène en étudiant les prix de la viande en Syrie tels qu'ils sont contenus dans les relations des chroniqueurs arabes sur les hausses de prix survenues sous les règnes des Ayyoubides et des Mamlouks. Voici un tableau de ces renseignements (1) :

Date	Prix d'un(e)			Source
	ghirāra de froment	raṭl de pain	raṭl de viande	
1199	220		10	Maḳrīzī, Traité des famines, f. 14 a/b (2).
mai 1246		2	2	Abū Shāma, Dhayl, p. 178,
1260		2	5	*op. cit.*, p. 211.
1262	450	3, puis 5	6-7	al-Yūnīnī I, p. 498, *ibid.*
	Alep : 1 makkūk-400		8	ibid.
fin 1295	170	1 raṭl +2 ūḳ. —1	4 ½	Sulūk I, p. 815.
début 1300	400	2 ½	10	Ibn Kathīr 14, p. 10.
	360	2	12	Sulūk I, p. 893, *op. cit.*, p. 901.
mai 1300	150		2	
oct. 1390	200		4	Ibn Ṣaṣrā, f. 70 b (3).

(1) Tous les renseignements enregistrés dans ce tableau, à défaut d'indication contraire, se réfèrent à Damas. Les prix sont indiqués en dirhams comme dans nos sources, mais puisque des monnaies de valeur assez différente portaient ce nom, nous devons apparemment distinguer entre leurs valeurs. Il est très probable que l'auteur arabe qui rapporte les prix de l'an 1199 les indique en dirhams « noirs » dont 27 valaient alors un dinar. Les dirhams mentionnés dans le texte sur les prix en 1246 sont probablement des dirhams d'argent pur, parce que l'auteur que nous citons rapporte antérieurement un prix en cette monnaie et l'on est donc en droit de supposer que les prix suivants sont aussi indiqués en dirhams de ce genre. Il est très probable aussi que les prix des années 1260 et 1262 sont indiqués en dirhams d'argent pur. Les résultats qu'on obtiendrait en supposant qu'il s'agit dans ces textes de dirhams noirs dont 40 valaient alors un dinar (v. Br. Mus. Or. 5542[16] de 1259, C.U.L. Miscellanea 27[16] de 1270) sont peu vraisemblables.

(2) D'après Sauvaire, *Complément*, JA 1887, 2, p. 237 qui cite le manuscrit de Paris. Le passage manque dans le texte publié par Ziyadeh.

(3) Trad. Brinner, *A Chronicle of Damascus* II, p. 100.

Le prix normal d'un raṭl (damasquin !) de mouton était, au milieu du XIVe siècle, à Damas de 2 à 2 ½ dirhams, soit de 0,1 à 0,125 dinar (1). Supposant que sous le règne des Ayyoubides le prix du mouton était le même (calculé en dinars), on trouverait que lors de la hausse du prix du blé de 170 %, en l'an 1199, le prix du mouton est monté de 250 % environ (2). En l'an 1246 le pain était 12 fois plus cher qu'à l'ordinaire, mais la viande ne coûtait que le double du prix normal. En l'an 1260 le prix du pain subit la même hausse qu'en 1246, tandis que le prix du mouton était 5 fois son prix normal. En l'an 1262 le froment et le pain étaient, d'après nos sources, plus de 15 fois plus chers qu'à l'ordinaire, mais le prix de la viande ne l'était qu'environ 6 fois. Les renseignements sur les prix de l'an 1295 indiquent à peu près la même relation. La hausse des prix du blé était de 300 %, celle du mouton n'était que de 100 %. Au début de l'an 1300, le prix du blé était presque dix fois son prix normal, mais la hausse du prix du mouton était de moins de 500 %. Au mois de mai de la même année, la cherté du blé était de 240 %, tandis que le prix de la viande était normal ou peut-être plus bas qu'à l'ordinaire. Enfin, la hausse du prix du blé était, en l'an 1390, de 280 %, et celle du mouton de 50 % environ.

Résumons cette comparaison en constatant que la hausse des prix du froment et du pain était le plus souvent accompagnée d'une hausse du prix de la viande, sans que celle-ci ait été tout à fait pareille. Surtout, quand le prix du blé saurait à des sommes exorbitantes, l'augmentation du prix de la viande était modique. Ce phénomène s'explique probablement par diverses raisons ; mais sans doute la cherté de la viande en était l'une des causes principales. Le menu peuple ne pouvait s'offrir de la viande qu'à de rares occasions. Les renseignements sur le prix des poules sont très instructifs sous ce rapport. A l'époque des Fatimides une poule coûtait en Égypte de 2 à 3 dirhams

(1) D'après Ibn Faḍlallah il ne coûtait que 2 dirhams, v. *Ṣubḥ al-a'shā* III, p. 447 IV, p. 182 et cf. Ibn Kathīr 14, p. 244, mais d'après Ibn Baṭṭūṭa II, p. 179 son prix était de 2 1/2 dirhams.

(2) En calculant d'après un prix normal de 1 dinar pour l'irdabb, v. al-Maḳrīzī apud Sauvaire, *Complément*, p. 233.

(noirs) (1), soit de 0,05 à 0,075 dinar, puis, au XIVe siècle, de 2 à 3 dirhams mamlouks soit 0,1 à 0,15 dinar (2). En d'autres termes : pour 2 dinars, c'est-à-dire la somme que gagnait un petit fonctionnaire religieux ou un ouvrier, on pouvait acheter, au XIIe siècle, à peu près 25 poules, et pour les 3 dinars qu'un tel employé gagnait au XIVe siècle, 24.

De l'étude du prix du fromage on inférera la même chose que de l'étude du prix de la viande. Voici un tableau des prix du fromage en certaines années où le prix du blé était en hausse ou en baisse sans que ces oscillations aient été excessives (3).

Date	Prix du froment	Prix du fromage	Source
juillet 1411	baisse de 40 %	0,04 din.	al-'Aynī, f. 712 b
nov. 1413	— — 45 %	0,036	*op. cit.*, f. 727 a
janv. 1416	hausse — 30 %	0,052	*op. cit.*, f. 736 b
fév. 1419	— — 30 %	0,034	*op. cit.*, f. 757 b
janv. 1420	— — 75 %	0,034	*op. cit.*, f. 762 b
août 1420	— — 50 %	0,052	*ibid.*
1421	— — 10 %	0,039	*op. cit.*, f. 770 a
janv. 1423	baisse — 66 %	0,028	*op. cit.*, f. 774 a
1424	— — 50 %	0,034	*op. cit.*, f. 779 b
oct. 1425	— — 76 %	0,058	*op. cit.*, f. 782 a/b

Citons encore deux indications sur le prix du fromage en Syrie lors de hausses des prix du blé et du pain. En 1260, quand le prix du pain était à Damas 12 fois son prix normal, un raṭl (damasquin) de fromage coûtait 18 dirhams (4), soit 2 dinars environ, c'est-à-dire 14 fois son prix normal. Puis en 1300 le prix du froment avait augmenté de 950 %, mais le prix du

(1) T.-S. Box J 1[16], T.-S. N.S. J 435.

(2) *Ṣubḥ al-a'shā* III, p. 447.

(3) Puisque nous avons déjà enregistré tous ces prix dans notre article Prix et salaires à l'époque mamlouke, REI 1949, p. 66 nous n'indiquons ici que l'indice de la cherté du blé et le prix du fromage converti en dinars.

(4) Abū Shāma, *Dhayl*, p. 211.

fromage n'était monté qu'à 0,6 dinar, ce qui représente une hausse de moins de 300 %.

La conclusion qu'on tirera de la comparaison des prix du blé et du pain d'un côté, et des prix de la viande et du fromage de l'autre côté, est très claire. On peut supposer qu'il y avait presque toujours une hausse des prix des autres denrées quand le blé était cher, et que de même leurs prix baissaient conjointement. Mais, la plupart du temps, l'évolution des prix des autres denrées n'était pas égale à celle du blé et, à défaut de données plus précises, on ne peut donc présumer un mouvement analogue des prix qu'en guise d'hypothèse de travail.

Données dans les contrats de mariage

Tandis que les chroniques arabes et les autres œuvres des écrivains orientaux nous fournissent la plupart des renseignements dont nous disposons sur les prix du blé et des autres denrées, c'est dans les documents de la gueniza et surtout les contrats de mariage que l'on trouve le plus grand nombre d'indications sur les prix des vêtements, des meubles, des ustensiles de ménage et des articles de parure. Les juifs orientaux avaient la coutume d'insérer dans les contrats de mariage des inventaires du trousseau en y ajoutant les prix. Dans certains inventaires, on additionne les prix de plusieurs objets en indiquant, par exemple, la valeur de tous les ustensiles de ménage ou de quelques-uns d'entre eux ; dans d'autres on inscrivait la valeur de chaque objet. Ces listes, cela va sans dire, sont les documents les plus précieux (2). Ce sont aussi des données de grande valeur parce que les contrats portent toujours la date et le lieu du mariage (3). Le but de la composition de

(?) Ibn Kathīr 14, p. 10 ; *Sulūk* I, p. 893.

(2) De la place qu'il occupe dans ces listes on peut inférer la signification du nom d'un objet qu'on ne connaît pas. Cette règle est valable aussi pour les listes où l'on n'indique pas le prix de chaque objet, mais d'un certain nombre d'objets groupés.

(3) Parfois cette liste était écrite sur un autre feuillet joint au contrat, v. par exemple Bodl. 2821[18] où on lit qu'on a fait cela pour certaines raisons. Dans ces

ces listes était de sauvegarder les droits de la femme en cas de dissolution du mariage, d'autant plus que la dot (mōhar, en arabe mahr) de l'épousée devait représenter une certaine proportion du trousseau. Par conséquent on surestimait souvent la valeur du trousseau, mais il semble qu'on faisait cela quelquefois aussi, pour rehausser l'honneur de la fiancée.

C'est pourquoi l'on se demande si l'historien des prix peut considérer ces inventaires comme des sources dignes de foi. Mon éminent collègue S. D. Goitein a émis l'opinion que les prix figurant dans ces listes correspondent au double de la valeur réelle des objets. S'il en est ainsi, c'est-à-dire si l'indication des valeurs surestimées était une coutume générale, on devrait s'abstenir d'invoquer les contrats de mariage trouvés dans la gueniza en tant que sources pour l'histoire des prix. C'est là une autre question que pose la critique de nos sources.

La surestimation du trousseau était, il est vrai, une coutume ancienne chez les juifs d'Orient ; mention en est faite dans le Talmud, où on lit qu'il y avait des lieux où l'on surestimait le trousseau des deux tiers ou que l'on inscrivait dans le contrat de mariage le double de sa valeur, et ce pour faire honneur à la mariée sans que l'époux dût rembourser à la femme en cas de divorce plus que la valeur réelle (2). Mais il existait aussi à cette époque la coutume de surestimer dans les contrats de mariage des sommes d'argent de la moitié et la valeur des vêtements et des animaux d'un cinquième (3). Dans d'autres villes on notait dans les contrats la valeur exacte du trousseau (4). Au moyen âge aussi, sous la domination arabe, la façon d'estimer le trousseau variait dans les divers pays. La coutume de surestimer la valeur du trousseau était très répandue ; mais plusieurs jurisconsultes s'y opposaient parce

cas la date se trouve dans le contrat lui-même, mais quelquefois on l'ajoutait à titre facultatif à la fin de l'inventaire du trousseau. Donc quand l'inventaire a été séparé du contrat on ne peut toujours connaître la date à moins de la déduire des noms des vêtements qui étaient en usage à telle ou telle époque.

(?) Arabica IX, p. 10.

(2) Babyl. Baba Meṣi'a 104 b.

(3) Ketuboth 66 a/b.

(4) V. Assaf cité ci-dessous.

qu'en ce temps-là il y avait des villes où l'on payait à la femme en cas de la dissolution du mariage la somme qui avait été indiquée dans le contrat comme valeur du trousseau (1). Dans d'autres villes elle ne recevait que la valeur réelle (2). Les juifs de l'Afrique du Nord inscrivaient, au haut moyen âge, dans les contrats de mariage le double de la valeur du trousseau (3). A basse époque aussi, on surestimait le trousseau d'une vierge d'un tiers, alors qu'on indiquait dans le contrat de mariage d'une veuve sa valeur exacte (4). Chez les juifs des pays du Proche-Orient il y avait aussi, à l'époque des Croisades, des coutumes diverses en ce qui concerne l'estimation du trousseau. Dans plusieurs villes on le surestimait du cinquième, du tiers ou de la moitié. Les juifs d'Alexandrie avaient la coutume d'inscrire dans les contrats de mariage le double de la valeur du trousseau ou même davantage (5). Mais il y avait aussi des villes où l'on évaluait dans les contrats les objets du trousseau à des prix inférieurs à leur valeur réelle (6).

Passons maintenant aux documents trouvés dans la gueniza. Dans la plupart des contrats de mariage on cherchera en vain des indications touchant l'évaluation du trousseau. Pourtant quelques-uns contiennent des renseignements très instructifs. Dans deux contrats fragmentaires on lit que la valeur des biens de la fiancée a été doublée (7). Il semble que la coutume d'indiquer dans le contrat de mariage le double de la valeur des objets appartenant au trousseau était commune à basse époque, puisque deux autres contrats contenant la même clause datent de l'époque mamlouke. L'un porte la date de 1624 sél. (1313 de l'ère chrétienne) (8), et l'autre (9) contient des indices

(1) Ginzberg, *Geonica* II, p. 77 f.

(2) *Sha'are Ṣedeḳ* p. 56 a no. 16 ; *Sefer ha-sh'laroth* de R. Hay Gaon éd. S. Assaf p. 16.

(3) *Or Zaru'a* I, p. 640 cp. Assaf, Kiryat Sepher III, p. 98.

(4) *Tashbez* III, no. 262, 292, 301 et cp. J. Epstein, *The Responsa of Rabbi Simon b. Ẓemaḥ Duran* (Oxford Univ. Press 1930), p. 82.

(5) *Responsa de Maïmonide* éd. Blau II, no. 290.

(6) Maïmonide, *Hilkhot Ishut* 23, 11.

(7) C.U.L. Miscellanea 28^{267} 29^{29}.

(8) T.-S. 20.10.

(9) T.-S. 24.8.

très clairs touchant le temps de sa rédaction. Parmi les biens apportés par la nouvelle épousée figurent des vêtements qui étaient en vogue à l'époque mamlouke : le manteau appelé bughluṭāḳ (1) et la « ḳadjīdja ». Le contrat contient aussi, comme celui qui date de l'an 1313, l'indication qu'un dinar équivalait à 13 dirhams d'argent. Or cette équivalence se trouve également dans un autre document de l'année 1313 (2) et dans quelques écrits sans date qui proviennent probablement de la deuxième moitié du XIII^e siècle ou de la première moitié du XIV^e siècle (3). Il n'y a pas de doute que la plupart de ces contrats ont été rédigés dans la capitale de l'Égypte. Les juifs de Bilbays avaient aussi la coutume d'inscrire dans les contrats de mariage le double de la valeur des objets apportés par la nouvelle épousée ; mais ils y enregistraient le quadruple de l'argent qui faisait partie de la dot. Cela est dit expressément dans un contrat de mariage rédigé à Bilbays en l'an 1193 (4). Parfois on trouve dans ces contrats une clause déclarant que les objets du trousseau sont estimés à leur valeur réelle sans surestimation (5). Dans les grandes collections de documents de la gueniza, nombreux sont ceux qui contiennent cette clause. Elle est incluse dans un contrat de mariage rédigé à Fostat en l'an 1146 (6). On la trouve aussi dans un autre contrat datant de l'époque fatimide, à en juger d'après les noms des témoins (7). Un troisième contrat comprenant cette clause est fragmentaire, mais on peut lire la moitié de la date qui est 15.. sél. C'est donc un écrit du

(1) L. A. Mayer, *Mamluk Costume*, p. 24.

(2) T.-S. 12.39.

(3) T.-S. 16.206 (fragment), Bodl. 2873[46], Miscellanea 27[22].

(4) T.-S. 13 J 5[5]. Dans un autre document qui est apparemment un brouillon, ou peut-être un feuillet d'une collection de modèles, on lit seulement « d'après la coutume de Bilbays ». C'est C.U.L. Or. 1080 J 287. Le document Bodl. 2873[46] daté de 1297 contient peut-être l'indication qu'on évaluait les objets du trousseau au triple de leurs prix, mais l'écriture n'est pas très lisible.

(5) Shave dinar be-dinar keren be-lo kefel.

(6) Bodl. 2878[47] v. La clause se trouve à la fin de l'inventaire d'un trousseau, mais Cowley a eu raison de supposer qu'elle appartenait à un contrat de mariage écrit de la même main et sur le même papier qui est daté de 1146, v. dans le Catalogue.

(7) Bodl. 2878[76].

XIII^e siècle (1). D'autres contrats de mariage sont tellement déchirés qu'on ne peut être sûr de quelle époque et de quelle ville ils proviennent (2). Pourtant on peut être sûr que la coutume d'indiquer dans le contrat de mariage la valeur réelle des objets du trousseau était répandue dans plusieurs villes de l'Égypte. Car on trouve la clause y relative dans un contrat de mariage fragmentaire qui a été rédigé à Kalyūb (3).

On ne peut prétendre que l'adjonction de la dite clause aux inventaires de plusieurs trousseaux est une preuve que les valeurs des objets dans les autres contrats de mariage a été doublée. Car les renseignements cités ci-dessus ne laissent aucun doute sur la diversité des manières d'évaluer le trousseau. Il n'est donc pas justifié de nier tout à fait la valeur des contrats de mariage trouvés dans la gueniza en tant que sources pour l'histoire des prix.

Le nombre des indications de prix dans ces contrats est si grand qu'il vaut la peine de faire l'examen de leur valeur historique en les comparant avec les données figurant dans des lettres privées et dans les comptes de marchands.

Dans un article antérieur nous avons fait quelques déductions à partir des prix trouvés dans 25 contrats de mariage qui sont muets sur la façon d'évaluer les biens. Nous en avons inféré qu'un manteau appelé milḥafa valait de 2 à 3 dinars et que le prix d'un turban (ʿimāma ou ʿiṣāba) s'élevait à la même somme (4).

Qu'on nous permette d'ajouter aux renseignements cités dans cet article la liste suivante des indications du prix d'une milḥafa que nous avons trouvées dans d'autres contrats de mariage (dépourvus de toute précision sur le mode d'évaluation). Tous ces contrats datent de l'époque fatimide et ayyoubide, la plupart sont fragmentaires et sans date.

(1) Bodl. 2874[19] v.
(2) T.-S. 12.443, T.-S. 12.526, T.-S. K 15[65], T.-S. N.S. J 306.
(3) T.-S. 16.85.
(4) *Matériaux pour l'histoire des prix dans l'Égypte médiévale*, JESHO VI, p. 182/3.

Nature de l'article	Prix en dinars	Source (et date)
milḥafa d'étoffe de Dabīḳ	1 (?)	T.-S. 8.134
— alexandrine	1	T.-S. 16.61
— —	2	T.-S. 10 J 21[5]
— couleur de collyre (1)	1	C.U.L. Arab. Box 18[136], p. 3 (1164)
— — —	2	T.-S. 20.1
— — —	2	T.-S. 16.61
— — —	3	T.-S. K 15[100]
— — —	3	T.-S. N.S. Box 211[6]
— — —	5	T.-S. N.S. J 226 (1242)
— blanche brodée	5	*ibid.*
— nouvelle	5	T.-S. Box J 1[48]
— d'attrait (?) (2)	5	T.-S. 10 J 21[4d]
milḥafa	1	C.U.L. Arab. Box 18, p. 3[36]
—	2	Bodléienne 2875[1] (de Sunbāṭ, 1134)
—	3	T.-S. 16.86, T.-S. N.S. J 231 (1225)
milḥafa et voile	3	T.-S. 12.526

Dans quatre contrats de mariage qui contiennent la clause concernant l'indication de la valeur réelle on trouve les prix suivants :

Nature de l'article	Prix en dinars	Source (et date)
milḥafa couleur de collyre	2	Bodl. 2878[76] (3)
— doublée	1	*ibid.* (1)
— blanche	1	T.-S. 16.85
milḥafa	2	Bodl. 2874[29b]
milḥafa et voile	5	Bodl. 2878[47] (1146)

(1) Djila.

(2) مجذب

(3) C'est un document datant du milieu du XII[e] siècle, puisque les témoins

Citons à présent les prix de ce manteau tels qu'ils sont indiqués dans des lettres privées et dans les comptes de marchands :

Nature de l'article	Prix	Source
milḥafa de bonne qualité	3 dinars ou moins (1)	T.-S. 10 J 7[5]
4 milḥafas de brocart	38 rubā'Iy	Hirschfeld Box IV, 88 (2)
milḥafa de soie	4 dinars	Bodl. 2805[19]
milḥafa	2 —	*ibid.*
—	16 ½ dirhams	T.-S. 12.581
—	37 —	T.-S. 6 J 5[22b]
—	50 —	C.U.L. Or. 1080 J 138
2 milḥafas	109 —	T.-S. 18 J 4[10]
2 —	4 3/4 dinars	T.-S. K 15[112]
4 —	9 1/4 —	*ibid.* (3)
18 milḥafas	38 —	*ibid.*
11 —	111 rubā'Iy	Hirschfeld Box IV[88]

Comme on le voit, les indications de prix dans les lettres privées confirment les déductions tirées des contrats de mariage. Bien qu'on pût toujours acheter une milḥafa de qualité moyenne pour un dinar et un manteau de mauvaise qualité pour la moitié de cette somme, une milḥafa de bonne qualité coûtait toujours de 2 à 3 dinars.

Comparons maintenant les prix des turbans tels qu'ils figurent dans les contrats de mariage et dans d'autres documents.

Tout d'abord nous voudrions ajouter aux renseignements cités dans notre article antérieur les prix suivants qui sont compris dans des contrats de mariage (sans clause touchant l'évaluation).

qui y signent, Hillel b. Ṣadoḳ et Mebhorakh b. Nathan, sont connus comme juges de la communauté juive de Fostat à cette époque, v. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs* I, p. 22, 227 II, p. 287, 293, 314 366.

(1) C'est une lettre d'un père à son fils qui lui demande de lui acheter un manteau.

(2) Ce sont les comptes d'un marchand.

(3) Cf. ci-dessus.

Nature de l'article	Prix en dinars	Source
turban de Munya	2	T.-S. N.S. Box 211[c]
— —	3	T.-S. 16.58
— — doré	4	T.-S. 16.239
— — —	5	T.-S. 20.7
— — —	8	T.-S. K 25[16c]
— — —	10	T.-S. 10 J 21[4d]
turban de lin fin (sharb)	8	T.-S. 20.2

La plupart de ces indications additionnelles se rapporte à des pièces très chères ; mais celles qui indiquent les prix de pièces simples sont à l'unisson avec notre conclusion. Examinons maintenant les prix des turbans mentionnés dans des lettres et dans les comptes.

Prix	Source
2-2 1/4 dinars (1)	Bodl. 2836[32]
100 dirhams (2)	T.-S. 10 J 21[7]
105 —	T.-S. 10 J 17[10]
3 1/6 dinars (3)	Miscell. 24[30]
14 rubā'ī y + 2 ḳīrāṭ (4)	Hirschfeld Box IV[88]
jusqu'à 5 dinars (5)	T.-S. 13 J 15[18]

Ces indications corroborent également les conclusions tirées des contrats de mariage.

(1) Le rédacteur de la lettre demande qu'on lui achète un turban de Damīra (la ville égyptienne) à ce prix.

(2) On lit dans l'écrit cité qu'on avait donné un turban valant cette somme en gage.

(3) Ce sont des comptes datant du début du XIe siècle, puisqu'on y mentionne Jacob. b. 'Aukal, un marchand bien connu de cette époque.

(4) Ce sont aussi des comptes.

(5) Une lettre dont l'auteur demande d'acheter un turban à ce prix.

Citons encore quelques renseignements sur les prix des coffres (ṣandūḳ) qu'on trouve dans les contrats de mariage. C'était un meuble qui ne manquait dans aucun appartement, bien que les articles fussent, cela va de soi, d'espèces très différentes.

Nature de l'article	Prix	Source
ṣandūḳ de cuir (1)	2	Bodl. 2873[40] (1128)
— — (2)	3	T.-S. 10 J 21[4d]
— — (3)	5	T.-S. 20.7
ṣandūḳ	½	T.-S. 16.198
—	1	T.-S. 24.5, T.-S. N.S. J 443
—	3	T.-S. 6 J 8[6] (4)
une paire de coffres d'ivoire à carafes	5	T.-S. 12.586

Par contre on peut citer les indications suivantes qui sont comprises dans des lettres et dans d'autres écrits :

Prix	Source
30 1/4 dirhams (4)	T.-S. 13 J 33[11] (1080)
1 dinar ou moins (5)	T.-S. 10 J 7[5]
1 dinar	C.U.L. Arab. Box 18[76]

Ces prix correspondent aussi parfaitement avec ceux que nous avons cités d'après les inventaires figurant dans les contrats de mariage. Il s'en dégage qu'on pouvait toujours acheter un coffre pour 1 dinar. Les coffres dont le prix est évalué dans les

(1) كِيمُخت v. B.G.A. IV Glossaire p. 346.

(2) مجلد

(3) Cf. note 2.

(4) « Ṣandūḳ li'ṣ-ṣarf », c'est-à-dire pour des monnaies.

(5) L'auteur de la lettre demande de lui acheter un coffre à ce prix.

contrats de mariage à 3 ou à 5 dinars, étaient probablement des pièces précieuses incrustées d'or ou d'argent.

Quand on examine la valeur historique des renseignements sur les prix qui sont compris dans les contrats de mariage, on ne doit pas oublier que la cherté des tissus et des vêtements était un trait caractéristique de l'économie orientale au moyen âge. Qu'il nous soit permis de citer ici les testaments de deux femmes qui sont très instructifs sous ce rapport. Sitt al-Ahl, femme d'Abū Naṣr al-Ḥalabī, qui dressa son testament en 1143, arrêta qu'on dépensât de sa fortune 25 dinars pour ses suaires, en spécifiant de quoi on devait vêtir son cadavre (1). Dans le testament d'al-Waḥsha « ad-Dallāla » (la courtière), qui est sans date, on lit qu'elle destina 30 dinars à ses suaires (2). Pour une juste évaluation des sommes allouées par ces deux marchandes pour leurs suaires il convient de rappeler une fois de plus que deux dinars étaient de ce temps le revenu d'un ouvrier qui devait suffire à l'entretien d'une famille. Le minimum vital, représenté par les salaires des servants dans des établissements de waḳf, n'était que 1,3 dinar environ (3).

Eu égard aux données recueillies dans ces testaments on ne peut s'étonner des sommes exorbitantes que les auteurs médiévaux indiquent comme prix des tissus et des vêtements. L'écrivain Nāṣir-i Khosran, qui écrivit au milieu du XI^e siècle, relate qu'on importait en Égypte des pièces d'étoffe passementerie de Sicile qui valaient au Caire 10 dinars (4). Ibn Faḍlallāh al-'Umarī parle des vêtements précieux de laine de mer qu'on fabriquait en Tunisie et qu'on vendait en Égypte à des prix très élevés et même pour 1.000 dinars (5). Si exagérées que soient ces relations, elles démontrent la cherté des vêtements dans l'Orient médiéval.

(1) T.-S. 13 J 3[3].

(2) Arabic Box 4[5].

(3) V. notre article « Quelques indications sur les revenus dans l'Orient musulman au haut moyen âge », JESHO II, p. 263 273 f.

(4) *Sefer nameh...* (éd. Schefer) p. 41.

(5) al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes (Paris 1927), p. 26.

Composition des tableaux

Comment l'historien de l'économie médiévale doit-il coter les prix mentionnés dans les sources en diverses monnaies qui ne sont pas connues des lecteurs de son ouvrage, sauf des spécialistes s'occupant du même sujet de recherche, et qui, ce qui est plus, changeaient assez souvent de valeur tout en gardant le même nom ? Voilà une question à laquelle se heurte tout médiéviste.

Plusieurs savants ont cru que la meilleure solution de ce problème est l'indication de la valeur des monnaies par le poids de métal fin qu'elles contenaient. C'est ce qu'a fait, par exemple, Rogers dans son œuvre déjà classique sur l'histoire des prix en Angleterre. A cette méthode on a fait l'objection très juste que la valeur de fait d'une monnaie, telle qu'elle se manifeste dans les échanges commerciaux et notamment vis-à-vis d'acheteurs qui ne sont pas des commerçants et moins encore des banquiers, n'est nullement à considérer comme fixée de prime abord et exactement sur la quantité de métal précieux incluse dans une espèce. On ne doit par non plus oublier que le public ne connaissait pas le titre exact des monnaies et encore que la valeur d'une monnaie n'est pas identique avec l'aloi de métal fin, mais comprend aussi les frais de frappe (1). La conversion de la valeur des monnaies anciennes en unités monétaires du temps moderne n'est pas une méthode plus satisfaisante, puisque le cours de celles-ci change aussi sans cesse de façon que les valeurs calculées par l'historien restent inintelligibles pour le lecteur quelque temps après. Il semble donc qu'il vaut mieux revenir à la méthode recommandée jadis par Lamprecht qui est l'évaluation des prix d'après le revenu des ouvriers journaliers, c'est-à-dire d'après le pouvoir d'achat de l'époque (2). Cette méthode est encore plus avantageuse pour l'histoire des prix dans le Proche-Orient, où les revenus minimaux des couches

(1) Fr. Simiand, *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement général des prix du XVI^e au XIX^e siècle* (Paris 1932), p. 411.

(2) Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter* II, p. 603.

inférieures de la population aux diverses époques sont plus nivelés et bien connus.

Mais, étant donné les oscillations incessantes du prix de certaines marchandises, la plupart des historiens de l'économie ne se contentent pas de recueillir des renseignements isolés sur le coût de la vie ; ils essaient d'en tracer le développement par le calcul de moyennes pour de courtes périodes. Le calcul de moyennes pour vingt-cinq ans, tel que l'a pratiqué d'Avenel, a été contesté, comme comprenant une période trop longue (1). En effet, les historiens de l'économie de l'Europe tendent aujourd'hui à calculer de telles moyennes pour dix ans. Mais malheureusement les renseignements que nous fournissent les chroniques arabes et d'autres sources orientales ne nous permettent pas, semble-t-il, de composer de tels tableaux de moyennes décennales pour l'Orient médiéval. Les auteurs arabes n'indiquant, en général, les prix des marchandises les plus importantes qu'en temps de cherté extraordinaire ou de bon marché hors ligne, il y a dans leurs œuvres de longues périodes pour lesquelles ils nous ne fournissent aucun renseignement sur les prix. En employant la méthode des moyennes on risquerait donc de calculer d'après des données isolées et peut-être exceptionnelles (2).

Autre question : Le calcul des nombres-indices est-il applicable à la recherche des prix dans l'Orient médiéval.

Il faut tout d'abord décider si l'on prend pour base les prix de gros ou les prix de détail. Si l'on se propose de calculer au moyen d'un nombre-indice le pouvoir d'achat du consommateur, on doit évidemment le faire d'après les prix de détail, loyer compris. Or les renseignements sur le prix du blé, qui sont les plus nombreux dans les chroniques arabes, se rapportent aux prix de gros. Toutefois ces données et les indications, moins nombreuses, sur le prix du pain nous donneront la possibilité d'établir un tableau de cet aliment essentiel qui sera, cela va de soi, un tableau des prix de détail. Les prix de gros et de détail des autres aliments étaient, semble-t-il, à peu près les

(1) Simiand p. 128.

(2) Cp. Marc Bloch, *L'histoire des prix*, (dans) Mélanges historiques II, p. 883/4.

mêmes (1). Il est aussi très probable qu'à cette époque il n'y avait pas de grandes différences entre les prix de gros et de détail des autres marchandises, par exemple des vêtements. Par contre nous ne pouvons être sûrs que les prix de détail des épices, par exemple, étaient toujours égaux à leurs prix de gros. Il serait surtout très difficile d'établir un nombre-indice des prix de détail puisque la plupart des comptes des marchands qui nous sont conservés ne portent pas de dates. De même il serait presque impossible de tracer un tableau des prix des matériaux de construction, des ustensiles de ménage, des bêtes de somme, des montures et des armes. Or les chevaux et les ânes étaient très chers en Orient, si l'on compare leurs prix avec ceux qu'on trouve dans des sources occidentales (2). On aura donc de bonnes raisons pour ne pas calculer un nombre-indice général et pour se contenter de composer de tels tableaux pour certains groupes de marchandises et de services. C'est une méthode recommandée par plusieurs économistes qui se sont occupés de l'histoire des prix (3). L'incertitude touchant la « pondération » des divers besoins est elle aussi une raison pour employer la méthode de nombres-indices de divers groupes d'articles. Reste à choisir la base de ces nombres-indices. En essayant d'établir des nombres-indices continus pour plusieurs siècles de l'histoire économique du Proche-Orient on se heurtera à l'inégalité des matériaux que nous fournissent nos sources. On s'apercevra que les renseignements sur les prix de divers articles à telle époque sont relativement abondants, tandis qu'ils sont très rares ou même manquent complètement pour d'autres périodes. Ajoutons qu'en établissant un nombre-indice continu pour de longues périodes on courrait risque de ne pas prendre en considération les changements des besoins et des goûts. On ne

(1) V. dans notre article *Matériaux pour l'histoire des prix dans l'Égypte médiévale*, JESHO VI, p. 161/2. Le même phénomène a été constaté pour l'histoire des prix en Europe, v. M. J. Elsas, *Umriss einer Geschichte der Preise und Löhne in* Deutschland I, p. 12 ff.

(2) V. JESHO VI, p. 187 Arabica VIII, p. 70/1 et cp. Rogers I, p. 33 off. IV, p. 335.

(3) V. A. V. Judges, *Scopi e metodi della storia dei prezzi*, Rivista storica italiana 63 (1951), p. 164.

doit pas oublier non plus que les besoins des diverses couches de la population étaient plus différents qu'ils ne sont aujourd'hui. Encore une fois une question de pondération ! C'est pourquoi l'historien des prix dans l'Orient médiéval sera d'accord avec ceux des théoriciens de l'histoire économique qui préfèrent recourir à des bases successives pour la composition des nombres-indices des époques reculées (1). Sans aborder le problème de la périodisation de l'histoire orientale, on nous permettra d'exprimer notre avis que l'an 1000, date où la grande unité politique de l'empire califien se délabre définitivement et le cataclysme de l'invasion tatare, au milieu du XIII^e siècle, marquent de grands tournants.

Enfin, le caractère de nos sources nous oblige aussi à une autre restriction. Puisque la plupart des données figurant dans les chroniques arabes et dans d'autres sources proviennent des grandes villes, nous ne pouvons prétendre composer des tableaux qui se rapportent à ces pays entiers. De fait, les nombres-indices que nous pouvons tracer ne seraient valables que pour les capitales.

Stagnation des prix

Un trait caractéristique de l'économie orientale au moyen âge, c'est la stabilité des prix pendant de longues périodes. Il semble que pendant des siècles les prix des aliments essentiels n'aient subi que des changements de peu d'importance ou qu'il y ait eu des oscillations après lesquelles les prix revenaient à leur niveau d'autrefois, sans hausses progressives pendant plusieurs décennies et même pendant des siècles.

Il s'agit donc d'une courbe de prix tout à fait opposée à l'évolution des prix dans l'Europe méridionale et occidentale à la même époque. La disparité avec l'évolution des prix dans le monde occidental fait sauter aux yeux la singularité du développement économique des pays musulmans. Pourtant on se demandera s'il y a lieu de procéder à une comparaison. En effet l'économie fermée de la cour féodale, l'absence de grandes

(1) Simiand p. 68 f.

villes, ces phénomènes économiques de l'Occident contrastent avec les conditions sociales du Proche-Orient au haut moyen âge. Dans de larges couches de la population, l'alimentation et les besoins pour lesquels on dépensait une grande partie du revenu étaient très différents dans le monde chrétien et en pays d'Islam. Par contre l'économie orientale avait un caractère agraire comme celle des pays de l'Europe occidentale et méridionale à la même époque, le volume de l'industrie était très limité. Ici comme là le commerce international ne sortait pas des limites de l'échange des biens de luxe, surtout des textiles précieux. Il va sans dire que ce sont là les faits essentiels.

L'évolution du prix du blé dans les deux mondes situés autour de la Méditerranée est la mieux documentée et la plus caractéristique pour le développement économique. On s'intéressera, en première ligne, aux prix en vigueur en Italie, le pays européen qui avait les plus étroites relations commerciales avec le Proche-Orient pendant de longs siècles. Les recherches des historiens de l'économie italienne au moyen âge ont démontré que le prix du froment a augmenté au XIII^e siècle, et qu'après une baisse temporaire à la fin du siècle il a considérablement haussé dans la première et dans la deuxième moitié du XIV^e siècle (1). Nous ne pouvons pas renvoyer à des recherches analogues pour l'Espagne chrétienne au haut moyen âge ; mais on peut inférer l'augmentation progressive du prix du blé de quelques articles des savants espagnols qui se sont occupés de l'histoire économique de l'Espagne médiévale. Cl. Sanchez Albornoz a constaté une hausse générale des prix dans le royaume astur-léonais pendant les IX^e et X^e siècles (2), R. Pastor de Togneri a démontré que la valeur d'échange des bœufs, calculée en quantités de blé, a baissé au X^e siècle et dans la première moitié du XI^e siècle, alors que les prix indiqués en

(1) E. Pini, *Alcuni dati sui prezzi e i salari nell' età dei comuni (Italia settentrionale e centrale)*, Studi economico-giuridici publicati per cura della Facoltà di giurisprudenza, Univ. di Cagliari VI (1914), p. 82 f., 90, 91.

(2) *El precio de la vida en el reino astur-leones hace mil anos* (t.-p. de Logos, Revista de la acultad de filosofia y letras, Buenos Aires 1945, III, 6), p. 18 ff.

termes monétaires ne changeaient pas (1). L'historien espagnol L. Garcia de Valdeavellano a établi que la relation entre la valeur d'un bœuf et celle du froment a changé en Espagne chrétienne, de la deuxième moitié du xe siècle jusqu'à la deuxième décennie du xiie siècle, de 12 à 2 modios (2). En France il y eut une hausse progressive du prix du blé au xiiie siècle et puis au xive siècle, jusqu'au dernier quart du siècle (3). Les matériaux qu'on connaît sur l'histoire des prix du blé en Allemagne au haut moyen âge sont si maigres qu'on n'en peut tirer aucune conclusion. Les indications qu'a recueillies K. Lamprecht s'inscrivent dans une courbe presque ininterrompue de hausse depuis le viiie siècle jusqu'à la deuxième moitié du xve siècle (4). En Angleterre aussi le prix du froment a augmenté au xiiie siècle de 50 % (5). La hausse s'est continuée au xive siècle jusqu'à la neuvième décennie du siècle (6). La plupart des renseignements sur la hausse du prix du blé dans l'Europe occidentale et méridionale se rapportent, il est vrai, au xiiie siècle et à la basse époque ; mais on peut supposer qu'on serait arrivé à une conclusion semblable, si l'on avait trouvé des matériaux pour l'histoire des prix dans l'Europe occidentale à des époques antérieures.

Confrontons à présent avec cette évolution des prix des aliments les plus importants en Europe occidentale et méridionale les données que nous possédons sur les prix du froment en Irak et en Égypte au haut moyen âge et à basse époque.

Sur le prix du blé en Haute-Mésopotamie, à la fin du viiie siècle, on trouve un renseignement dans l'œuvre historique de Denys de Tell-Mahré. Si nous interprétons bien son texte, 100 kg de froment coûtaient à cette époque 0,125 dinar. Dans

(1) *Ganaderia y precios, Consideraciones sobre la economia de León y Castilla siglos XI-XIII*, CHE 1962, p. 52.

(2) *Economia natural y monetaria en León y Castilla durante los siglos IX, X y XI*, Moneda y Credito 1934, p. 17/8.

(3) d'Avenel III, p. 190 ff.

(4) K. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter* II, p. 613.

(5) N. S. B. Gras, *The evolution of the English Corn market* (Cambidge Mass. 1915), p. 14 ; D. L. Farmer, *Some price fluctuation in Angevin England*, Economic History Review, 2e série, IX (1957/8), p. 43.

(6) Rogers I, p. 245.

le premier quart du xe siècle, la même quantité coûtait en Irak, d'après Ḳudāma b. Dja'far, 1,42 dinar. Ibn Ḥauḳal, qui voyagea en Haute-Mésopotamie en l'an 961, indique un prix plus élevé du froment dans cette province de l'Irak, à savoir 1,58 dinar (1). Le prix du blé en Irak était aux xie et xiie siècles plus bas qu'il n'avait été au xe siècle. En Égypte 100 kg de froment ne coûtaient, au viiie siècle, que 0,076 dinar (il s'agit du prix moyen), 0,3 dans la première moitié du ixe siècle, puis le prix monta, au début du xe siècle, à 0,8 dinar (2). Il semble qu'au xie siècle le prix de 100 kg de froment dépassait déjà la somme d'un dinar, mais qu'on considérait la somme de 1,48 dinar comme un prix très élevé. Quoi qu'il en soit, au premier tiers du xiie siècle on devait payer à peu près la même somme pour cette quantité, d'après ce que raconte al-Maḳrīzī. Sous le règne des Fatimides, ce fut longtemps, semble-t-il, le prix normal du froment. En effet, on trouve dans diverses sources des prix plus élevés, quoiqu'on puisse aussi citer des renseignements sur des prix plus réduits du froment, comme par exemple 0,96 dinar pour 100 kg (3). Dans la première moitié du xive siècle, la même quantité coûtait, selon Ibn Faḍlallah al-'Umarī, 1,07 dinar (4). Le froment était donc à cette époque en Égypte meilleur marché que deux cents ans auparavant.

L'explication de ce phénomène est sans doute la tâche la plus importante de l'historien des prix dans l'Orient médiéval. C'est un développement frappant, car il s'agit d'une lente baisse des prix des aliments, et cela dans plusieurs pays. Pourquoi les prix ont-ils diminué en Orient, tandis qu'ils augmentaient en Occident ?

Plusieurs auteurs ont exprimé l'opinion que la fluctuation des prix dans l'Europe occidentale au moyen âge n'était qu'un résultat de la richesse ou de la pauvreté de ces pays en métaux précieux. Pour d'Avenel, tous les prix étaient fonction de la

(1) V. notre Essai sur les prix et les salaires dans l'empire califien RSO 36, p. 30/1.
(2) *Ibid.* p. 32/3.
(3) V. nos articles *Le coût de la vie dans l'Égypte médiévale*, JESHO III, p. 57 et *Matériaux pour l'histoire des prix dans l'Égypte médiévale*, JESHO VI, p. 59/60.
(4) *Ṣubḥ al-a'shā* III, p. 447.

relation entre l'abondance des marchandises et la quantité d'argent en circulation. Au XIII^e siècle en France le servage fut aboli, beaucoup de terres incultes furent défrichées, et néanmoins, dit-il, les prix augmentaient. Il en conclut que le pouvoir d'achat de l'argent diminuait, parce que la production des métaux précieux avait crû plus que la production des marchandises. D'autre part, continue-t-il, l'évolution des prix changea vers l'an 1390 en France, en Allemagne, en Angleterre et en Italie. Dès lors le pouvoir de l'argent a augmenté et les prix ont diminué. Cela s'explique, d'après d'Avenel, par la diminution de la production d'argent à cette époque (1). L'économiste H. R. Bittermann croit aussi que l'augmentation progressive des prix qui se poursuivit dans l'Europe occidentale jusqu'à la fin du XIV^e siècle était surtout une conséquence d'une production d'argent plus grande ou plus réduite. Depuis le IX^e siècle jusqu'au milieu du XII^e siècle, la production a constamment augmenté en Europe. Puis, de 1200 à 1450, sa production a diminué pour diverses raisons. Voilà l'explication de la hausse et de la baisse des prix dans l'Europe occidentale au moyen âge (2). L'historien américain J. W. Thompson était du même avis et ne croyait pas que la peste noire ait eu des conséquences de longue durée pour l'économie de l'Europe occidentale (3). Nous avons cité les opinions d'auteurs modernes, mais la connexion entre l'abondance de l'argent et l'évolution des prix a déjà été observée par les anciens. Suétone constate que les prix à Rome ont doublé après qu'on eut importé d'Égypte, après la bataille d'Actium, de grandes sommes d'argent (4). Des spécialistes de l'histoire économique de l'Égypte romaine voient aussi la connexion qui existait à cette époque entre la quantité des monnaies en circulation et le niveau des prix. On nous apprend que depuis le II^e siècle les prix de la

(1) I, p. 19 ff.
(2) Journal of Political Economy 36, p. 488/9.
(3) *Economic and social history of Europe in the Later Middle Ages* (New York 1960) p. 386.
(4) Augustus 41.

plupart des denrées ont augmenté parce qu'on avait émis de plus grandes quantités de monnaie (1).

L'historien de l'économie orientale qui adhère à cette opinion pourrait y trouver des indices qui la justifient en apparence. La stabilité des prix pendant de longues périodes s'expliquerait par la stabilité de la monnaie d'or, sur laquelle se fondait le système monétaire des pays musulmans au moyen âge. En effet le poids et le titre des dinars n'ont pas changé pendant plusieurs siècles, en dépit de dépréciations temporaires (2). Sous ce rapport aussi le développement économique du Proche-Orient était tout à fait différent de l'histoire économique de l'Europe. Tandis que l'Occident a longtemps souffert de la pénurie d'or les Monnaies orientales se procuraient toujours des quantités suffisantes d'or pour maintenir le standard du dinar. Les hausses et les baisses qu'ont subies les prix dans les pays orientaux à certaines époques ne feront pas non plus de difficultés pour les savants qui croient que la quantité des métaux précieux en circulation a la plus grande influence sur l'évolution des prix. Mentionnons la baisse du prix du blé qui s'est produite en Irak sous le règne des Bouyides. Le prix du froment y était plus bas dans le deuxième quart du XI^e siècle que cent ans auparavant, à en juger d'après un manuel arabe de comptabilité composé à cette époque (3). Cette diminution du prix du blé s'expliquerait d'après ces savants par la pénurie de métaux précieux dans l'Irak bouyide. L'économiste américain R. P. Blake a exprimé l'opinion qu'elle avait été causée par les grandes dépenses de Maḥmūd de Ghazna pour ses expéditions (4). D'autre part, il n'y a pas de doute que la production du blé n'augmentait pas à cette époque, où une dynastie faible de rois semi-féodaux était incapable de pourvoir à ce que l'étendue des terres cultivées ne fût pas diminuée et

(1) L. C. West-A. C. Johnson, *Currency in Roman and Byzantine Egypt* (Princeton 1944), p. 80 ff.

(2) V. ci-dessus p. 112/5.

(3) Cahen, *Problèmes économiques de l'Iraq buyide*, AIEO X, p. 342/3.

(4) *The circulation of silver in the Moslem East down to the Mongol epoch*, Harvard Journal of Asiatic Studies II (1937), p. 309/10.

les canaux d'irrigation gâtés (1). La hausse du prix du blé en Égypte aux temps des premiers Fatimides aurait été amenée, de l'avis de ces savants, par l'émission d'une grande quantité de monnaies d'or, facilitée par le contrôle qu'exerçaient ces califes sur les chemins conduisant au Soudan occidental, l'Alaska du moyen âge.

Mais l'historien de l'économie orientale se heurtera aussi à des problèmes pour lesquels l'explication des prix par l'abondance relative de l'argent ne donne pas une solution satisfaisante.

La baisse du prix du blé en Irak aux temps des califes abbasides continuait apparemment quand on mettait en circulation des monnaies d'or dans ce pays où il n'y en avait pas autrefois. L'évolution des prix des aliments dans l'Égypte ayyoubide serait elle aussi inintelligible d'après cette manière de concevoir l'histoire des prix. L'historien égyptien bien connu al-Maḳrīzī dit dans sa petite œuvre sur les monnaies musulmanes que dès l'établissement de la domination des Ayyoubides les monnaies d'or et d'argent disparurent en Égypte (2). L'éminent numismate A. J. Ehrenkreutz a en effet démontré qu'il y eut en Égypte, au temps de Saladin, une pénurie d'or et que les dinars frappés par le fondateur de la dynastie ayyoubide étaient dépréciés, leur poids et leur titre étant amoindris comparativement aux monnaies d'or fatimides. Mais ce savant a aussi établi que sous le règne des Ayyoubides ultérieurs le standard du dinar a été revalorisé (3). Pourtant l'assertion d'al-Maḳrīzī n'est pas dénuée de fondement. Car, en dépouillant les documents de la gueniza on s'aperçoit que dans les écrits datant de l'époque fatimide on indiquait les valeurs la plupart du temps en dinars et dans celles qui datent de l'époque des Ayyoubides — en dirhams. M. de Boüard avait donc raison de caractériser l'économie de l'Égypte à l'époque fatimide par l'emploi des monnaies d'or, celle de l'Égypte ayyou-

(1) H. F. Amedroz, *Abbasid administration in its decay from the Tajārib al-umam*, JRAS 1913, p. 837 ff.

(2) *Shudhūr al-'uḳūd* p. 12.

(3) *The crisis of « dinar » in the Egypt of Saladin*, JAOS 76, p. 178 ff.; *The standard of fineness of gold coins circulating in Egypt at the time of the Crusades*, JAOS 74, p. 164.

bide par les payements en argent, celle de l'Égypte mamlouke par la prééminence du cuivre (1). D'après les économistes cités ci-dessus on devrait présumer que les prix des denrées ont baissé à cette époque, mais en étudiant les données dans diverses sources on constate le contraire. Les renseignements dont nous disposons sur le prix du pain dans l'Égypte fatimide indiquent 1/8 de dirham comme prix normal d'un raṭl. Quand on obtenait 10 raṭls pour un dirham, en l'an 1052, on considérait ce prix comme bon marché et d'autre part on se plaignait de la cherté quand on ne pouvait acheter que 6 raṭls pour un dirham (2). Si l'on se réfère à un cours de 36 dirhams pour 1 dinar, on trouvera que le prix normal d'un raṭl de pain (de 437,5 gr) était au milieu du XI^e siècle 0,0034 dinar. Mais on trouve aussi dans des documents de la gueniza qui datent de l'époque fatimide des prix plus élevés, comme par exemple 0,005 dinar (3). Le prix normal d'un raṭl de pain était donc alors probablement de 0,0035 à 0,004 dinar (4). A l'époque ayyoubide le pain se vendait sans doute plus cher. Le prix normal d'un raṭl égyptien (alors de 450 gr) était probablement à cette époque de 0,0044 dinar (5). Or, la quantité des monnaies d'or et d'argent en circulation avait diminué, le prix du pain haussé. On pourrait aussi rapporter d'autres phénomènes qui ne donnent pas raison aux savants qui expliquent l'évolution des prix surtout par l'abondance relative de l'argent. Alors que le prix du blé était, dans la première moitié du X^e siècle en Irak, inférieur à ce qu'il avait été deux cents anx auparavant, les revenus des ouvriers et des artisans avaient augmenté à la même époque (6). On peut se demander si cette évolution inverse ne démontre pas la diminu-

(1) *Sur l'évolution monétaire de l'Égypte médiévale*, Égypte contemporaine 30 (1939), p. 427 ff.

(2) V. Sauvaire, *Complément*, JA 1887, 2, p. 231 et T.-S. 13 J 36[11] (sans date).

(3) T.-S. K 15[5], C.U.L. *Miscellanea* 8[25].

(4) V. aussi nos déductions touchant le prix du pain dans Arabica VIII, p. 62/3 où nous avons supposé que le prix était à l'époque de laquelle date le document Bodl. Ms. Heb. c 28[10] apparemment le même qu'au XIV^e siècle, mais si l'on calcule d'après un prix du blé (normal) plus élevé, on déduira aussi un prix du pain normal de beaucoup plus cher.

(5) V. dans notre article dans Arabica VIII, l. c.

(6) V. *Essai* RSO 36, p. 48, 51.

tion du nombre des manœuvres. L'étude de la topographie historique des grandes villes de l'Irak corroborerait cette supposition. On peut invoqver le récit d'un auteur arabe de cette époque qui voyait clair dans cette affaire. Al-Muḥassin b. 'Alī at-Tanūkhī, qui vécut dans la deuxième moitié du x^e siècle (m. 994), estime que la ville de Baghdad était au temps du calife al-Muḳtadir (908-932) dix fois aussi grande qu'en l'an 956 (1). En effet la plupart des quartiers de la rive occidentale du Tigre avaient rétréci en ce temps-là ou étaient complètement tombés en ruines.

Un phénomène semblable se dégage des renseignements que nous avons sur le développement du prix du pain et des revenus en Égypte et en Syrie à basse époque.

Comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus, le prix d'un raṭl de pain était en Égypte sous le règne des Ayyoubides probablement de 0,0044 dinar. Puis sous le règne des Mamlouks baḥrites le raṭl de pain se vendait 0,003 dinar et, après la grande crise économique du début du xv^e siècle, 0,005 dinar (2). Confrontons les prix du pain en Égypte à basse époque avec l'évolution de la paye des couches les plus basses de la population, en choisissant le revenu des domestiques des fondations pieuses et surtout des ouvriers fonteniers comme plus représentatif. Pour évaluer correctement le revenu réel nous ajoutons la quantité de pain à laquelle il correspondait.

	Revenu du travailleur en argent	En raṭls de pain	augmentation
Époque fatimide	1,3 dinar	351 (3)	100
— ayyoubide.....	2 — (4)	454	129
— baḥrite.....	1,5 —	500	142
— burdjite.....	3,33 ashrafī (5)	666	186

(1) *Nishwār al-muḥāḍara I* (Le Caire 1921), p. 66.

(2) V. *Prix et salaires à l'époque mamlouke* REI 1949, p. 69/70. Il semble que le prix du pain atteignit cette somme avant la dévaluation du dinar par al-Malik al-Ashraf Barsbay en décembre 1425 et n'a pas changé après. Or c'est un phénomène bien connu des économistes qu'une mutation monétaire n'entraîne pas tout de suite une adaptation des prix, v. Simiand p. 91. Il est même vraisemblable que les prix se sont maintenus longtemps après l'émission des « ashrafī ».

(3) En Calculant d'après un prix de 0,0037 le raṭl.

(4) V. dans notre article *Quelques indications, etc.* JESHO II, p. 263, 269.

(5) V. dans *Prix et salaires* REI 1949, p. 88.

Ces moyennes indiquent une hausse continue du prix de travail, qui s'est poursuivie pendant plusieurs siècles. On voit aussi que le prix du pain, qui était toujours dans un rapport de dépendance plus ou moins fixe avec le prix du blé, n'a augmenté, depuis le règne des Ayyoubides jusqu'à la fin de la dynastie mamlouke, que de 13 %, et le revenu (réel) du fontenier de 45 %. Pourtant l'augmentation des revenus d'autres ouvriers et surtout des artisans travaillant à leur compte était encore plus grande. La hausse des prix des produits industriels qui s'est produite à cette époque en témoigne (1). Les domestiques des établissements de waḳf et les fonteniers étaient des ouvriers non qualifiés (unskilled labour) qui devaient se contenter de la somme minimale que leur allouaient les fondateurs de ces institutions. En effet les écrivains arabes qui vécurent à l'époque mamlouke déplorent la hausse exorbitante de la paye des ouvriers et des artisans après la peste noire, alors qu'on ne trouvait des ouvriers qu'avec de grandes difficultés (2).

La hausse progressive de la paye des ouvriers pendant trois siècles s'est produite à une époque où en Égypte et en Syrie l'on constate une stagnation aussi longue du prix du blé ; car le prix de celui-ci n'était pas plus élevé à l'époque des Mamlouks circassiens, après la hausse du début du xv^{e} siècle, que deux cents ans auparavant. Certainement on pourrait expliquer l'augmentation du revenu des ouvriers par la pénurie de monnaies d'or et d'argent. Bien que M. de Boüard ait caractérisé l'époque mamlouke comme celle du cuivre, puisqu'on effectuait des payements en dirhams fulūs, on se demandera pourquoi le prix du blé et du pain est resté stable jusqu'à la fin de l'époque mamlouke baḥrite et était même plus bas que sous le règne des Ayyoubides. C'est un phénomène analogue au développement économique de plusieurs pays occidentaux à basse époque. En France, le prix du blé a tellement baissé qu'au troisième quart du xv^{e} siècle il était plus bas qu'il n'avait

(1) V. notre article *L'évolution des prix dans le Proche-Orient à la basse-époque* JESHO IV, p. 34 ff.

(2) V. les citations dans notre article REI 1949, p. 76.

jamais été depuis trois cents ans (1). Par contre le revenu (réel) des artisans augmentait (2). C'était la conséquence du manque de bras, lui-même causé par la dépopulation. On peut en donner comme preuve la diminution de la valeur des terrains des maisons et du loyer après la peste noire (3). En Angleterre aussi, le blé était meilleur marché au XV^e siècle qu'au siècle précédent (4), tandis que les revenus (exprimés en monnaie) de tous les ouvriers avaient augmenté. Cette hausse du prix du travail, simultanée avec une baisse du prix du blé, s'explique sans doute par la pénurie de bras. En effet, la population de l'Angleterre avait augmenté pendant la longue période de la hausse du prix du blé de 1,105.000 environ en 1086 à 3,127.000 en 1348 (5). Puisqu'on ne peut alléguer une autre raison, par exemple l'augmentation du revenu national par de plus grands investissements ou moins de thésaurisation de métaux précieux, on doit avoir recours à l'explication par la dépopulation progressive. Les nombreuses plaintes de municipalités anglaises qui demandaient au roi de réduire leurs impôts étant donné que la population avait diminué portent témoignage de ce changement démographique (6).

Il est vrai que la hausse de prix du travail lors d'une baisse ou d'une stagnation du prix du blé n'est pas une preuve définitive de la dépopulation d'un pays tant qu'on n'a pas trouvé d'autres symptômes. Il n'y a pas de doute qu'à basse époque les investissements ne s'accroissaient pas en Égypte et en Syrie, que les industries se restreignaient et qu'on thésaurisait plus de métaux précieux que l'on n'avait fait jamais. Pourtant ce sont des preuves négatives. Les indications sur les prix des immeubles et le loyer à l'époque mamlouke ne sont pas si nombreuses qu'elles nous permettent d'en tirer des conclusions.

(1) D'Avenel III, p. 194.
(2) *Op. cit.* III, p. 115, 117.
(3) *Op. cit.* I, p. 414 *f.*, 426 *f.*, 429, 435.
(4) Rogers I, p. 245 IV, p. 292.
(5) J. C. Russell, *British Medieval population* (Albuquerque 1948), p. 54, 263.
(6) V. l'excellent article de M. Postan, *Some economic evidence of declining population in the later Middle Ages*, Economic History Review, 2e séries, II (1950), p. 22 ff.

Mais si l'on démontrait par l'étude des données topographiques que la superficie des villes se réduisait à cette époque, on pourrait considérer cela comme preuve supplémentaire très convaincante. Or il semble que les matériaux contenus dans les *Khiṭaṭ* d'al-Maḳrīzī nous donnent la possibilité de tracer ce développement pour les plus grandes villes de l'Égypte et ainsi de trancher un problème très important de l'histoire économique du Proche-Orient au moyen âge.

E. ASHTOR
(Jérusalem)

IFLĀS ET PROCÉDURE D'ÉXÉCUTION SUR LES BIENS EN DROIT MUSULMAN (MADHAB HANAFITE)

Les moyens mis à la disposition des créanciers contre leurs débiteurs récalcitrants sont multiples. Mais alors que les uns sont admis unanimement par la doctrine, les autres font l'objet de controverses.

I. — Les moyens de la première catégorie comprennent le *ḥabs*, la *mulāzama* et un moyen tout à fait exceptionnel, moyen de justice privée.

Ce dernier consiste en ce que le créancier est autorisé à appréhender sans violence un bien appartenant au débiteur et qui serait de même nature que l'objet de la créance. Ainsi un créancier de tel montant de dirhems (monnaie d'argent) peut s'approprier un montant égal de la même monnaie ; et certains auteurs assimilent à ce cas celui où il s'agirait toujours de monnaie, mais la créance ayant pour objet une monnaie d'argent et la somme appréhendée étant une monnaie d'or (dinar) ou inversement.

Les deux autres moyens constituent des procédés d'exécution indirecte, en ce qu'ils ne fournissent pas par eux-mêmes au créancier l'objet de son droit mais tendent à s'assurer de la personne du débiteur et à l'amener à payer.

Le *ḥabs*, ou emprisonnement, qui correspond en son principe à ce qu'on appelle dans la terminologie française « contrainte par corps » constitue le moyen d'exécution classique général : sur demande du créancier et après sommation infructueuse, le juge ordonne l'incarcération du débiteur. Cette mesure suppose

que celui-ci possède des biens lui permettant de payer. Toutefois le *ḥabs* n'est pas conçu essentiellement comme un moyen de pression sur le débiteur pour le contraindre à payer, mais plutôt comme une peine qui lui est infligée pour l'injustice *(ẓulm)* qu'il commet en se refusant de payer ses dettes alors qu'il en a les moyens. La question est controversée, de savoir s'il incombe au créancier la charge de faire la preuve de l'existence de tels biens, ou s'il en est dispensé, réserve faite du droit du débiteur d'échapper à l'emprisonnement en rapportant lui-même la preuve de sa totale insolvabilité. La majorité de la doctrine classique paraît distinguer entre, d'une part, le cas d'une obligation patrimoniale due en contrepartie d'une obligation de même nature telle que la dette de prix d'une chose vendue ou d'une obligation résultant d'un engagement plus général, tel que la dette de *mahr (dos ex marito* ou *pretium nuptiae)* ou de cautionnement, et d'autre part, tous autres cas, tels la dette de pension alimentaire du mari envers sa femme : dans le premier ordre de cas, le créancier n'a rien à prouver, sous réserve de la preuve contraire par le débiteur ; dans le second, le créancier doit faire la preuve de la solvabilité du débiteur.

Une autre question controversée est relative à la durée de l'emprisonnement. Pour les uns, il ne peut dépasser une certaine durée déterminée, les opinions divergeant quant à cette durée, allant de un à six mois, à la fin de laquelle le débiteur, s'il ne s'est pas exécuté entretemps, est libéré, le droit du créancier étant toutefois réservé de reprendre son action au cas d'apparition de biens à l'actif du débiteur. Mais d'après l'opinion la plus répandue, la détermination de la durée du *ḥabs* est laissée à la libre appréciation du juge, de sorte qu'il peut le maintenir indéfiniment. Mais de temps en temps, le juge doit s'enquérir sur la situation financière du débiteur ; et s'il apparaît qu'il n'a aucun actif il le libérera.

La *mulāzama.*

Elle apparaît comme un procédé subsidiaire au cas où l'incarcération n'est pas possible, ou, lorsqu'il y est mis fin,

la situation du débiteur ne révélant aucun actif, le créancier est autorisé à pratiquer la *mulāzama*. Sorte de droit de suite, comme son nom l'indique, elle consiste en ce que le créancier reste attaché à la personne de son débiteur, l'accompagnant en tous ses déplacements, aux fins de surveiller son activité pour le faire remettre en prison au cas où il découvrirait qu'il possède ou a acquis quelque bien entretemps. Toutefois des restrictions sont apportées à ce droit de *mulāzama:* — le débiteur ne peut être empêché de partir en voyage ; — il peut rentrer seul à son domicile, le créancier n'ayant plus alors que le droit d'attendre sa sortie, à la porte.

II. — Le deuxième ordre de moyens, ce sont des moyens d'exécution directe sur les biens. Ils consistent dans la saisie des biens du débiteur, leur mise en vente et le paiement des créanciers sur le produit. Mais ces mesures ne sont envisagées, dans la théorie de la procédure, que comme combinées avec une mesure qui affecte la personne du débiteur, son « interdiction » *(ḥağr)* qui le met en état d'incapacité juridique et qui méthodologiquement est présentée comme la mesure principale (v. *infra* p. 156 s.).

Or sur l'admissibilité d'une telle procédure, il existe deux opinions contradictoires.

L'opinion négative.

Elle est attribuée au fondateur du maḏhab, Abū Ḥanīfa. On y enseigne, principalement, que « l'interdiction » d'une personne est impossible, parce que privant l'être humain de sa capacité, elle le dégrade au rang des animaux *(luhdar ādamīyatuh; — yulḥaq bil-bahā'im);* qu'on accomplirait ainsi un acte « vilain » *(šanī')*, et qui, en tout cas, ne se justifie pas suffisamment par la nécessité de la protection d'intérêts particuliers (ceux des créanciers), la considération de tels intérêts étant moins impérative que le respect de la personnalité humaine. C'est pourquoi, d'ailleurs, on n'admet pas non plus l'interdiction du prodigue ; — que l'interdiction n'est admise que pour cause de minorité (impuberté), démence et esclavage, ces faits étant

par eux-mêmes générateurs d'incapacité. Aussi bien, les impubères, déments et esclaves sont « interdits de plein droit » *(maḥğūrūn li-ḏālihim)*.

L'interdiction pour cause de dettes n'étant donc pas possible, on en déduit qu'il est impossible de vendre d'autorité les biens du débiteur, parce que, dit-on, la substitution du juge au propriétaire, dans la disposition de ses biens, équivaut à son interdiction. Au demeurant, ajoute-t-on, la vente étant un contrat n'est concevable qu'en tant qu'acte consenti volontairement et c'est ce que déclare le Coran même (IV, 28).

Il s'ensuit que le seul moyen dont disposent les créanciers contre leur débiteur reste toujours son incarcération, qui sera maintenue indéfiniment jusqu'à ce qu'il vende lui-même ses biens pour payer ses dettes. A l'objection qu'on fait valoir contre la validité d'une vente réalisée en de telles conditions, en ce qu'elle apparaîtrait comme infectée du vice de contrainte, donc nulle, on répond par le sophisme suivant : on ne peut pas dire que l'emprisonnement ait été le motif particulièrement déterminant de la vente, parce que le but de cette mesure est simplement de « porter le débiteur à acquitter sa dette de quelque façon que ce soit », ce qui peut se faire aussi bien par la vente que par un emprunt, une libéralité, une aumône (*Baḥr*, VIII, 83 ; *Saraḫsī*, XIV, 164). Autrement dit, le paiement des dettes pouvant résulter de l'un ou l'autre de ces divers actes, le débiteur, en employant l'un d'eux, n'y aurait pas été particulièrement contraint.

A cette règle, on apporte toutefois deux exceptions :

Au cas où le débiteur possède des biens de même nature que l'objet de la dette (dette en or — monnaie d'or), le juge peut saisir ces biens pour les remettre au créancier, et cela par *a fortiori*, puisque le créancier dans un tel cas peut appréhender lui-même le bien de son débiteur. Cependant, il n'y a naturellement pas lieu, dans ce cas, à une mesure d'interdiction.

L'interdiction et la mise en vente sont autorisées dans le cas spécial de l'entrepreneur de louage de bêtes servant au transport, et qui se trouve en état d'insolvabilité du fait que, ayant encaissé de ses clients les loyers convenus, il ne possède pas les bêtes, et qu'il n'a pas de fonds pour s'en procurer ayant disposé des

loyers à d'autres fins. Cette solution exceptionnelle est admise pour des raisons supérieures : un tel entrepreneur rend impossible à ses clients l'accomplissement de deux de leurs principaux devoirs religieux : le Pèlerinage à la Mecque et la guerre contre les Infidèles (v. not. Baz, sub art. 964 *Maǧalla*).

L'opinion positive.

Attribuée à Abū Yūsuf et Muḥammad, elle est suivie par l'ensemble de la doctrine ainsi que dans la pratique jurisprudentielle, ce qu'on exprime par la formule consacrée *'alayh al-fatwā*. Le débiteur qui ne paie pas encourt l'interdiction et la vente de ses biens.

On n'est cependant pas d'accord sur l'étendue du domaine d'application de la règle. Suivant les uns, elle doit être restreinte au cas du débiteur insolvable ; — suivant les autres, elle est également applicable au débiteur solvable, qui ne paie pas ses dettes. C'est cette opinion qui représente le dernier état du droit musulman, dans l'ancien sultanat ottoman, tel qu'il avait été codifié dans le recueil dit *Maǧallat al-aḥkām al-'adlīya* (1870-1877). En effet, dans deux articles distincts (998 et 999), ce recueil prévoit successivement le cas du débiteur solvable, mais qui refuse de payer, et le cas du débiteur insolvable. C'est en considération de cet état du droit que la question, objet de cette étude, sera examinée.

Une observation préliminaire, d'ordre général, devra cependant être faite. La procédure dont il s'agit est applicable en toutes matières, tant civile que commerciale. Elle ne constitue pas une sorte de procédure de faillite, spéciale aux commerçants. Aussi bien, presque toutes les caractéristiques propres du régime de la faillite sont étrangères à cette procédure (dessaisissement du débiteur de la gestion de son patrimoine — institution d'un syndic qui y est substitué, et qui représente tout à la fois le débiteur et le groupe des créanciers, et qui est spécialement chargé de la liquidation du patrimoine du failli ; — nullités des actes accomplis avant même la déclaration de faillite ; — exigibilité des créances à terme ; — organisation des créanciers en une « masse » prenant quelque peu l'allure d'une personne morale

autonome qui délibère et prend des décisions à la majorité, obligatoires pour tous, etc.). Le seul trait par lequel elle se rapproche de la faillite consiste dans l'incapacité qui frappe le débiteur quant aux actes qui peuvent porter préjudice aux créanciers ; mais dans la mesure où cette incapacité est instituée (v. *infra*), elle n'a rien de spécifiquement particulier à un régime de faillite proprement dit. Une procédure ordinaire d'exécution peut normalement comporter une telle caractéristique sans que pour autant son caractère propre en soit affecté. Le droit musulman n'a pas connu la distinction entre droit commercial et droit civil commun, en établissant une réglementation spéciale pour les rapports de commerce. Nous indiquerons à la fin de cette étude le sort qu'a subi la procédure du fait de la promulgation, d'une part d'un code de commerce instituant le régime de la faillite, d'autre part, d'une loi réglementant les voies d'exécution de droit commun.

La procédure d'interdiction-exécution

D'une façon générale, la réglementation est la même qu'il s'agisse de poursuites contre un débiteur solvable ou un débiteur insolvable. La principale différence consiste en ce que, dans ce deuxième cas, il existe quelques règles supplémentaires que requiert la solution qui lui est propre, à savoir la liquidation de l'ensemble du patrimoine du débiteur et la répartition du *boni* de liquidation entre les divers créanciers, et quelques autres règles particulières relatives à l'interdiction même, qui sont nécessitées par l'état d'insolvabilité du débiteur.

En tout cas, la procédure est entièrement judiciaire, en toutes ses phases, et il n'y intervient aucun organisme autre que le juge, tel qu'un syndic ou une assemblée de créanciers.

L'application de la procédure d'interdiction-exécution ne peut avoir lieu qu'à l'égard d'un débiteur vivant. La question de son application à titre posthume, comme cela peut se produire dans le régime de la faillite, ne se pose pas, étant donné les principes du système successoral qui comportent eux-mêmes l'immobilisation du patrimoine du défunt et le règlement

de tout le passif qui le grève avant toute transmission aux héritiers.

Saisine du tribunal.

La procédure ne peut être entreprise que sur la demande des créanciers ou de l'un d'eux, parce qu'elle n'est établie que dans leur seul intérêt personnel. Toute action d'office du tribunal ou d'un organisme tel qu'un ministère public — d'ailleurs inexistant dans l'organisation judiciaire musulmane — est exclue. Aussi bien, et même lorsqu'il s'agit d'un débiteur insolvable, toute idée qui pourrait justifier une telle initiative, à savoir l'idée que l'insolvabilité d'un commerçant, par exemple, est cause d'un trouble dans la vie économique du milieu et qu'ainsi l'ordre public se trouve intéressé à faire cesser ce trouble, est complètement étrangère à la procédure d'interdiction-exécution.

Par ailleurs, cette procédure dépendant de la volonté des créanciers, il leur appartient de lui préférer la procédure de l'incarcération de leur débiteur.

Nécessité d'un jugement.

La procédure n'est mise en marche que sur une décision du juge compétent. La présence du débiteur aux débats ne paraît pas requise, contrairement au principe général qui n'admet pas la procédure de défaut (cf. sur la question, notre étude, *in Studia Islamica*, 1957, p. 115 et s.), tout au moins dans la phase de procédure relative à la décision d'interdiction et de déclaration d'insolvabilité. Ainsi des textes disent qu'un débiteur qui se serait caché peut être interdit si ses créanciers prouvent leurs droits devant le juge.

La nécessité du jugement se justifie par deux ordres de considérations. D'une part, la procédure d'interdiction-exécution n'est pas limitée au seul cas de dettes constatées par un jugement de condamnation antérieur. Dans la phase d'exécution, d'autres créances peuvent être invoquées, dont la preuve doit être produite et appréciée par le juge. D'autre part, et même dans le

cas où il ne s'agit que de dettes déjà constatées par un jugement antérieur, il existe dorénavant un point de droit nouveau important, qui n'avait pas été suscité antérieurement, celui de l'interdiction du débiteur.

Les auteurs insistent sur la nécessité d'un jugement. Cette insistance s'explique non seulement par les considérations ci-dessus, mais aussi, probablement, par la méthode suivie par les auteurs dans l'exposé des règles concernant l'interdiction-exécution des débiteurs récalcitrants (v. *infra*) : traitant de cette procédure sous la même rubrique que celle consacrée à l'interdiction des impubères, déments, esclaves, ils ont tenu à faire ressortir nettement une des particularités de la première mesure, comparée à la seconde qui résulte de plein droit de l'état de la personne. Le juge, constatant l'existence d'un passif en souffrance, ordonne l'interdiction du débiteur, à la suite de quoi celui-ci devra prendre l'initiative du désintéressement de ses créanciers. Si le débiteur est prétendu être en état d'insolvabilité, le juge devra d'abord constater cette insolvabilité, sur la base de quoi l'interdiction sera prononcée.

Deux autres conditions supplémentaires sont requises pour que le jugement produise tous ses effets. D'une part, il faut que le jugement d'interdiction soit connu par le débiteur. Cette règle limite l'effet pratique de la possibilité d'un jugement d'interdiction en dehors de la présence du débiteur. A défaut d'autres précisions, il ne semble pas qu'il y ait lieu à une formalité distincte de signification proprement dite au débiteur, formalité d'ailleurs inconnue pour tous jugements en général.

Le jugement doit-il faire l'objet d'une mesure de publicité ? Pratiquement, elle paraît s'imposer, en considération aussi bien de l'intérêt des créanciers dont queqlues-uns peuvent ne pas avoir participé à l'action contre le débiteur, pour qu'ils puissent faire valoir leurs droits dans la procédure d'exécution, que de l'intérêt des tiers pour qu'ils s'abstiennent dorénavant de traiter avec le débiteur et ne risquent pas de voir annuler leurs contrats. En fait, les auteurs indiquent que le jugement doit faire l'objet d'un *išhād*, c'est-à-dire qu'il doit être prononcé en présence de témoins, l'accomplissement de cette formalité devant y être constaté. Compte tenu, par ailleurs, du principe

de la publicité de toute procédure judiciaire, le jugement d'interdiction se trouve ainsi suffisamment porté à la connaissance du public.

On observera cependant que cette publicité n'est pas envisagée et préconisée en raison de la nature particulière des jugements d'interdiction et au vu des considérations précitées, mais exclusivement en tant que moyen de preuve incontestable. Aussi bien précise-t-on que l'*išhād* n'est pas « une condition de validité du jugement, mais il est requis pour prévenir toute dénégation » (Baz, sub art. 998, al. 1er). Au demeurant, et toujours dans ce seul but, l'*išhād* est une formalité applicable en général à toutes sortes de jugements (cf. *Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2e édition 1960, Leiden, p. 245 et s.).

Conditions relatives aux dettes.

Les textes sont presque muets sur la question. Ils parlent de *dayn* (dette, obligation au sens passif) sans préciser les qualités que ce *dayn* doit présenter pour autoriser la procédure d'interdiction-exécution. On peut, cependant, dégager quelques règles à cet égard des principes généraux ou de certains textes relatifs à d'autres points.

Peu importe la source de la dette, qu'elle soit contractuelle ou délictuelle, qu'elle résulte d'un acte qui, en lui-même est patrimonial ou d'un acte qui n'est pas relatif au patrimoine (dette de *mahr* par exemple). Mais il doit s'agir d'abord de dettes exigibles ; sont donc exclues les dettes à terme et les dettes sous condition suspensive. On notera en passant, quoique la question ne soit pas relative aux conditions de recevabilité de la demande, que le jugement d'interdiction et de mise en vente n'a pas pour effet, contrairement au jugement de faillite, de rendre exigibles les dettes à terme. Nous verrons plus loin comment les créanciers à terme pourront faire valoir leurs droits à l'échéance.

On enseigne, d'autre part, que la dette doit être certaine, résultant d'un jugement antérieur de condamnation. En effet, la procédure d'interdiction n'a pas pour objet le règlement des

litiges sur l'existence des droits, mais l'exécution des droits déjà existants et incontestés. Mais à ce principe est apportée une importante restriction consistant en ce que des créanciers non détenteurs de jugements de condamnation peuvent faire valoir leurs droits dans la phase de vente des biens (v. *infra*).

La dette doit-elle être une dette de somme d'argent ? C'est bien le cas d'une telle dette seulement qui paraît être envisagé dans les textes, et que, d'ailleurs, suppose le résultat que doit comporter la procédure, la vente des biens. En effet, le produit de la vente consistant en de l'argent, une dette ne peut être immédiatement acquittée sur ce produit que si elle est de même nature. D'où il s'ensuivrait que les créanciers d'obligations ayant pour objet autre chose que de l'argent devraient obtenir au préalable un jugement condamnant le débiteur à la livraison de la chose même, auquel cas ils la revendiqueraient en nature au cours de la procédure, ou bien un jugement de condamnation à une indemnité en argent pour défaut d'exécution de l'objet même de la prestation, condamnation que le créancier pourra alors faire valoir dans son action en interdiction ou pour participer seulement à la répartition du produit de la vente.

Condition relative aux biens.

Le *ḥağr* ayant pour but la vente des biens du débiteur pour la satisfaction de ses créanciers, l'application de cette procédure est naturellement conditionnée par l'existence de tels biens. Mais à défaut, les créanciers ne seront pas démunis de tous moyens ; ils peuvent demander l'incarcération de leur débiteur, en vue de le contraindre à révéler les biens qu'il aurait dissimulés. Que si de tels biens apparaissent en cours de *ḥabs*, ou après la libération du débiteur, la procédure d'interdiction pourra être reprise ; étant entendu, par ailleurs, qu'après la levée du *ḥabs* qui n'aurait donné aucun résultat, les créanciers pourront pratiquer la *mulāzama* (v. *supra*, p. 147).

Conditions relatives au paiement.

C'est le fait seul de l'existence de dettes exigibles non-payées

qui autorise l'application de la procédure, sans autre condition d'une réclamation préalable de paiement et comme aussi sans référence à la capacité effective du débiteur à désintéresser ses créanciers, puisqu'aussi bien la procédure est applicable au débiteur insolvable comme au débiteur solvable. Tous les textes antérieurs à la *Maǧalla*, tout au moins ceux que nous avons pu consulter, se bornent, en effet, à dire, en termes absolus et laconiques, que les dettes (non-payées) entraînent l'interdiction. Mais on peut se demander si la *Maǧalla* n'a pas apporté une nuance à cette règle, en exigeant, tout au moins dans le cas du débiteur solvable, la condition supplémentaire de réclamation préalable. C'est ce qui paraît ressortir des termes comparés des articles 998 et 999 : alors que l'article 999, relatif au cas du débiteur insolvable, reprend la formule absolue des anciens textes, l'article 998, relatif au cas du débiteur solvable, précise que le juge ordonnera l'interdiction du débiteur qui apparaîtrait comme ayant usé de manœuvres dilatoires dans le non-paiement de ces dettes. Or, le recours d'un débiteur à de telles manœuvres implique, semble-t-il, que les créanciers avaient déjà exigé leurs droits, ce à quoi il a tenté d'échapper le plus longtemps possible encore.

*L'*iflās *ou insolvabilité.*

Comme on l'a déjà noté, l'état d'insolvabilité du débiteur était, suivant une opinion qui paraît avoir été assez répandue, un condition d'application de la procédure d'interdiction et de vente des biens, mais il ne l'a plus été dans le dernier état du droit musulman dans l'empire ottoman, tel qu'il est représenté dans la *Maǧalla*, quoiqu'il continuât à offrir un grand intérêt, notamment quant à la liquidation du patrimoine du débiteur.

Étymologiquement, *iflās* dérive du terme *fals*, nom de la plus petite unité monétaire des pays musulmans, qui est lui-même une corruption de l'ancien terme latin *follis* (cf. Encycl. Isl. 1re éd., Ve *Fals*). Au figuré on a utilisé le mot pour forger celui qui désigne l'état d'impécuniosité, d'insolvabilité. Ibn ʿĀbidīn explique : « Devenir *muflis* (personne en situation d'*iflās*) signifie qu'on se trouve en un état où l'on ne possède

même plus de *fulūs* (pl. de *fals*), ou, suivant une autre explication un état où l'on ne possède plus que des *fulūs* après avoir possédé des dirhems (unité monétaire plus élevée) » *(Ibn 'Ābidīn*, V, p. 131 ; cf. *Dictionn. Muḥīṭ al-muḥīṭ*, V° *Fals).*

Juridiquement, nous traduirons le terme *iflās* par « insolvabilité », étant bien entendu qu'à la différence de ce terme juridique français qui ne désigne que le cas d'un débiteur dont le passif est supérieur à l'actif, l'*iflās* désigne tout à la fois le cas d'un passif supérieur ou simplement égal à l'actif *(art. 999 Maǧalla).*

Dans la terminologie arabe moderne, le terme d'*iflās* a été employé pour traduire celui de faillite, dont le régime avait été introduit dans l'empire ottoman avec le code de commerce de 1850.

L'*iflās* est donc tout différent de ce qu'on appelle dans la terminologie du droit de la faillite « la cessation des paiements », condition de cette procédure, qui consiste dans le fait en soi de l'impossibilité de paiement, un débiteur pouvant ne pas disposer de moyens actuels pour faire face à ses engagements alors qu'il possède des biens suffisants mais qu'il n'arrive pas à liquider, tout comme à l'inverse, il peut ne pas posséder des biens suffisants liquides et arriver à payer ses dettes par divers moyens de crédit.

L'OBJET DU JUGEMENT : INTERDICTION ET VENTE DES BIENS

L'interdiction ou ḥaǧr.

Formellement, l'interdiction du débiteur apparaît comme l'objet principal du jugement, alors qu'en réalité elle ne constitue qu'un moyen pour rendre aussi utile que possible ce qui constitue le seul but de la procédure, à savoir le désintéressement des créanciers par la liquidation des biens. Cette déformation des réalités juridiques procède de la méthode qu'ont suivie les auteurs, traitant pêle-mêle de toutes sortes de causes d'interdiction : alors que les unes ont pour but la protection de la

personne, qu'elles résultent de plein droit de son état de déficience intellectuelle (impubères, déments) ou de personnalité juridique (esclaves) et que l'interdiction y constitue une fin en soi par l'annulation des actes juridiques, alors que, dans d'autres, elles ont pour but la protection du public et que l'interdiction y consiste en une interdiction non d'accomplir des actes juridiques mais d'exercer une profession (médecin « ignorant », juriste consultant « retors et de mauvaise foi »), toutes ces diverses caractéristiques ne se retrouvent pas dans l'action contre le débiteur récalcitrant : l'interdiction ne procède pas d'une incapacité ; elle est instituée pour la protection des divers créanciers ; elle n'affecte que les actes juridiques dans la mesure de l'intérêt de ces tiers ; elle n'est qu'un moyen ; etc.

Comment peut s'expliquer que les auteurs aient commis de telles confusions, d'autant qu'ils en avaient parfaitement conscience, notant clairement les différences fondamentales qui existent entre les diverses causes d'interdiction ? Ainsi, ils observent que « les causes du *ḥaǧr* sont différentes et que du fait de ces différences, il diffère en lui-même » *(bi-nafsih)* (*Fatāwā hindīya*, V, p. 55). On pourrait, peut-être, avancer l'hypothèse suivante. Voulant faire admettre la procédure d'exécution directe sur les biens, contrairement à la doctrine antérieure, ils en ont traité comme subrepticement, sous le couvert de la procédure de l'interdiction proprement dite, en raison de ce qu'elle devait comporter elle-même une variété d'interdiction, en représentant toutefois, pour rester dans la ligne de la rubrique traditionnelle, comme objet principal de la procédure, ce qui n'en était qu'un moyen (1). Un tel rapprochement artificiel n'était d'ailleurs pas étranger aux méthodes des compilateurs, qu'ils essayaient cependant de justifier par quelques arguties ou sophismes. Ainsi, ils traitent

(1) Ce procédé rappelle un peu celui qui était pratiqué par les glossateurs et postglossateurs du moyen âge occidental, qui traitaient de toutes questions de droit à la suite de textes de droit romain auxquels elles étaient souvent entièrement étrangères, telle la question de conflit de statuts « dont le domicile a accoutumé d'être en l'apparat de la loi *Cunctos populos* » (texte par lequel débute le code de Justinien) (Guy Coquille, *in* Lainé, *Introduction au droit international privé*, I, p. 104).

de la théorie de l'interdiction après celle de la contrainte dans les contrats, en disant que dans l'un et l'autre cas il s'agit d'enlever à la personne sa liberté d'action (*Fatḥ al-qadīr*, VII, p. 309) ; — ils font suivre l'exposé de la théorie du *waqf*, de celle des sociétés, pour le motif que dans l'un et l'autre cas, il y a lieu à distribution d'un profit excédant le capital (*Maǧma' al-anhur*, II. 730) ; — ils font suivre la théorie des sociétés de celle de l'absence, parce que, disent-ils, dans les deux cas, il s'agit de biens appartenant à une personne et se trouvant en dépôt entre les mains d'une autre (*op. cit.*, 714).

Objectivement, le *ḥaǧr* consiste dans la défense *(man')* faite au débiteur sous peine de nullité d'accomplir des actes juridiques portant préjudice à ses créanciers. Cette formule permet de délimiter la portée de l'interdiction. Le *ḥaǧr* n'a d'effet, d'abord, que quant aux biens possédés par le débiteur à la date du jugement. Ce sont ces seuls biens qui constituent le gage exclusif des créanciers dont les droits existaient à ce moment. Cela ne veut pas dire que ces créanciers ne pourraient plus faire valoir leurs droits sur les biens qu'acquérait leur débiteur par la suite ; mais alors ils entreront sur eux en concours avec les nouveaux créanciers. Aussi bien, le *ḥaǧr*, tout comme il ne prive pas le débiteur de la possession de ses biens, n'affecte pas le libre exercice de son activité et sa vocation à acquérir des biens, par donation, par succession, par son travail.

Quant aux actes qui tombent sous le coup du *ḥaǧr*, ce sont exclusivement les actes juridiques de caractère patrimonial — manifestations de volonté tendant à la création ou extinction de droits ou d'obligations — qui comportent diminution de l'actif du débiteur, tels que donations, ventes, reconnaissances de dettes. En revanche, l'interdiction n'affecte pas les actes juridiques de caractère extra-patrimonial même en ce qui concerne leurs effets patrimoniaux, tels que le mariage en tant que créateur de la dette du juste *mahr*, ni les faits juridiques qui engagent la responsabilité délictuelle du débiteur, et d'une façon générale tous les agissements du débiteur, qui ne constituent pas eux-mêmes un engagement contractuel, tels que la perte ou la détérioration d'un bien remis en dépôt au débiteur. Les créanciers, dont les droits résulteraient de tels

faits viendront en concours avec les créanciers antérieurs au jugement. Les textes expliquent cette différence entre les actes et les faits, par deux arguments. Ils disent principalement que le débiteur en tant qu'interdit doit ressortir au même régime que les autres interdits comme l'impubère ou le dément. Or ces interdits restent responsables des dommages causés à autrui, alors qu'ils ne sont pas responsables de leurs actes juridiques (cf. sur la question de cette responsabilité objective et ses limitations, Tyan, *Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman*, Thèse de doctorat, Lyon, 1926, p. 201 et s.). Ils ajoutent un autre argument plus rationnel, à savoir que les faits par lesquels le débiteur cause un dommage à autrui sont une réalité manifeste *(amrun mušāhad)*; ils n'impliquent pas une idée de fraude à l'égard de ses créanciers *(intifā' al-tuhma)*, tandis qu'il y a suspicion de fraude quant aux actes volontaires par lesquels le débiteur fait échapper ses biens à l'action de ses créanciers ou augmente son passif par la reconnaissance de dettes nouvelles. Cette dernière observation fait apparaître un nouveau fondement de la nullité des dettes du débiteur : ce n'est pas seulement la considération du préjudice subi par les créanciers, en soi ; mais aussi la présomption de fraude qui s'attache à de tels actes. Aussi bien précise-t-on, en ce qui concerne les actes de reconnaissance de dettes, qu'elles peuvent être mensongères.

Le débiteur peut même payer valablement une ou quelques dettes préexistantes, sous la réserve, cependant, que les autres créanciers pourront, le cas échéant, se retourner contre les bénéficiaires de tels paiements pour faire rapporter à la masse tout ce qui dépasserait dans ces paiements le dividende revenant aux créanciers.

En tout cas, l'interdiction ne produit effet que pour l'avenir; elle ne rétroagit pas, pour atteindre des actes qui auraient été passés au cours d'une certaine période antérieure au jugement. Il n'existe pas dans la procédure de l'interdiction-exécution ce qu'on appelle dans le système de la faillite une « période suspecte », consistant en ce qu'un certain nombre d'actes, particulièrement graves et insolites, comme des donations, paiements de dettes non échues, qui, passés par le débiteur à une époque où il se sentait déjà menacé par la faillite,

apparaissent comme frauduleux ou tendant à rompre l'égalité entre les créanciers en avantageant les uns aux détriment des autres.

On va même plus loin et l'on admet que la reconnaissance de dette faite même après le jugement d'interdiction est valable si elle porte sur une dette dont l'existence antérieure est établie par quelque moyen de preuve ou dont le juge aurait une connaissance personnelle. Cette solution réduit considérablement la portée de la règle mentionnée plus haut, suivant laquelle seules les dettes résultant de condamnations antérieures au jugement peuvent servir de base à l'interdiction : si elles ne peuvent pas servir à cet effet, elles peuvent être invoquées en cours de procédure pour s'exécuter sur les biens du débiteur avec les autres dettes. Elles peuvent l'être d'autant plus qu'à partir du jugement d'interdiction, les actions en justice contre le débiteur sont suspendues (v. *infra*).

Enfin, la sanction de l'interdiction n'est établie qu'en considération de l'intérêt des créanciers et dans sa seule mesure. Il en résulte que cette sanction ne consiste pas en une nullité proprement dite de l'acte, mais en ce qu'on appellerait dans la terminologie moderne une *inopposabilité:* l'acte reste valide et obligatoire pour les parties, mais il ne peut produire effet tant qu'il porte atteinte au droit de gage des créanciers. D'où les conséquences suivantes :

Une reconnaissance de dette nouvelle restera valide et produira tous ses effets sur les biens acquis par le débiteur postérieurement au jugement d'interdiction sous la seule réserve du concours des créanciers antérieurs qui n'auraient pas pu obtenir entière satisfaction.

Les dettes contractées postérieurement au jugement d'interdiction seront exécutoires sur les biens mêmes existant avant le jugement dans toute la mesure où il en resterait après le désintéressement des créanciers antérieurs, règle qui présente un intérêt dans le cas d'interdiction d'un débiteur solvable.

Même les actes d'aliénation consentis après le jugement qui, en principe, apparaissent comme affectant le droit de gage exclusif des créanciers, seront maintenus et seront exécutés, si, en fait, ils ne sont pas cause d'un préjudice pour les créanciers.

Il en est ainsi d'une vente faite au juste prix *(badal al-miṯl)*. Mais il faut que ce soit le juste prix exactement ; il n'est pas nécessaire, pour que la vente encoure la nullité, qu'elle implique une lésion, suivant les conditions de droit commun : une différence minime entre le prix et la valeur de la chose vendue suffit. Quoi qu'il en soit, la vente sera maintenue si l'acheteur offre de payer la différence.

Les textes indiquent, cependant, qu'une vente serait valide et opposable aux créanciers au cas où elle serait faite avec l'autorisation du juge (Baz, sub. art. 1002, *in fine*), une telle autorisation constituant présomption d'une vente au juste prix.

Autre effet du jugement d'interdiction : l'arrêt des poursuites individuelles.

Cet effet ne se trouve pas mentionné dans les textes relatifs à l'interdiction ; mais il résulte suffisamment d'un texte relatif à la prescription des actions en justice, tout au moins en ce qui concerne le cas du débiteur insolvable. L'article 1608 de la *Maǧalla* dispose, en effet, que le délai de prescription ne court pas contre les créanciers d'un tel débiteur, parce que, spécifie le texte, « ils ne pouvaient pas intenter de procès contre lui alors qu'il était en état d'insolvabilité » (*adde* le commentaire de Baz sous cet article).

La vente des biens

D'après l'état de droit antérieur à la *Maǧalla*, la vente des biens du débiteur, qu'il s'agisse d'un débiteur solvable ou d'un insolvable, doit en principe être faite par le débiteur lui-même, sur l'ordre que lui intime à cet effet le juge, et ce n'est qu'en cas de carence du débiteur, que le juge procèdera, ou fera procéder par un de ses auxiliaires, à la vente. Il agira alors, non pas en tant qu'autorité procédant en son nom propre, mais en qualité — fiction légale — de représentant du débiteur *(niyābatan 'anhu)*. Et l'on ajoutait même que l'opération de vente ne peut avoir lieu qu'en présence du débiteur et

qu'ainsi si le débiteur ne comparaît pas la procédure est bloquée.

Dans le droit de la *Maǧalla* les choses changent. D'une part, la présence du débiteur n'est plus exigée. Par ailleurs, les autres règles de la procédure précitée ne sont plus maintenues qu'en cas de débiteur solvable, sans toutefois qu'on continue à déclarer que le juge procède, le cas échéant, à la vente au titre de représentant du débiteur. S'il s'agit d'un débiteur *muflis*, il n'est plus appelé à intervenir dans la vente ; le juge y procède lui-même immédiatement, la fiction de représentation du débiteur restant dans ce cas retenue.

En cas de débiteur solvable, une autre particularité de la procédure, lorsque c'est le juge qui l'entreprend, est relative à l'ordre qui doit être suivi dans la vente : on doit commencer par la distribution de l'argent liquide existant, puis on passera à la vente des biens meubles et, en dernier lieu, à la vente des immeubles, étant entendu que pour chacun de ces deux groupes, on doit procéder encore par ordre, suivant le degré de facilité que présente la réalisation de chacun de leurs éléments, les choses périssables devant, en tout cas, être vendues avant les autres. Il ne s'agit donc pas d'une vente en bloc.

Cette règle ne se retrouve pas dans le cas du débiteur *muflis* et cela se comprend comme se comprennent les règles suivantes propres au cas d'un tel débiteur, puisque, en raison de son insolvabilité, tous ses biens doivent nécessairement être vendus.

1. — Un certain nombre de biens sont soustraits à l'action des créanciers : tout ce qui est nécessaire à la subsistance, à l'habillement et au logement du débiteur : un ou deux vêtements, la maison d'habitation sous réserve de ce que, s'il possède des vêtements de valeur ou une maison d'habitation dépassant ses stricts besoins, ils seront vendus et remplacés par une maison et des vêtements plus modestes. Cependant, certains auteurs enseignent que le juge ne doit pas se montrer trop parcimonieux dans la détermination des besoins du débiteur (cf. Baz, sub art. 1000).

De même doivent être prélevées, par préférence, sur les biens du débiteur, les sommes nécessaires au service de la pension

alimentaire des personnes dont il a la charge (épouses, enfants impubères et autres parents). Ces personnes apparaissent ainsi comme des créanciers privilégiés.

2. — Il n'est pas exclu que la vente puisse se faire en bloc. Mais il s'agira toujours d'une vente dont le prix sera versé au magistrat, qui le répartira entre les créanciers, et non d'une cession à une tierce personne qui prendrait à sa charge le passif ou partie du passif comme cela se passait dans la *venditio bonorum* de l'ancien droit romain, sous réserve, sans doute, de la possibilité d'un tel procédé si les créanciers y consentent.

3. — Le principe d'égalité entre les créanciers domine la procédure. Aussi bien le produit de la vente est réparti entre eux au marc le franc, en proportion du montant de chaque créance *(bil-ḥuṣaṣ)*. Aucun créancier ne peut plus se faire reconnaître une situation préférable à celle des autres ou se faire avantager au détriment des autres. Une application particulière de cette règle d'égalité est faite dans le cas où le débiteur interdit vend un bien à l'un de ses créanciers en compensation de la créance de celui-ci. Cette compensation ne se produira que dans la mesure du dividende qui revient à ce créancier, pour éviter, disent précisément les textes, qu'un créancier bénéficie d'un traitement préférable aux autres (Baz, sub art. 1002, al. 1er). Ainsi, si l'on suppose que le créancier-acheteur doit un prix de 100 dinars et que sa créance sur le débiteur-vendeur est également de 100 dinars, le prix de 100 dinars doit idéalement être versé dans la masse ; s'il apparaît que la valeur de cette masse ne fait ressortir au profit de chaque créancier qu'un dividende de 50 %, le créancier-acheteur ne pourra retenir de la dette du prix que 50 dinars et devra verser le surplus à la masse, au profit des autres créanciers, car s'il retenait l'intégralité du prix, par compensation avec sa créance de 100 dinars, il se trouverait avoir, en fait, encaissé l'intégralité de sa créance, alors que les autres créanciers ne recevraient que la moitié de leurs droits.

Sans doute, par ailleurs, un créancier peut recevoir son paiement intégral, mais, comme on l'a déjà noté, les autres créanciers pourraient alors se retourner contre lui pour lui imposer le

remboursement à la masse de tout ce qui dépasse le montant du dividende auquel il a droit.

3. — Les ayants-droit à cette répartition sont les créanciers présents titulaires de créances exigibles, résultant d'un jugement ou établies au cours de la procédure (v. *supra*). Cependant, les créanciers à terme ne sont pas définitivement forclos, ainsi qu'on l'a déjà vu, ni les créanciers qui n'ont pas comparu à la procédure. Ces derniers, comme les premiers, à l'échéance du terme, conservent le droit de se retourner contre les créanciers qui ont participé au partage, pour réclamer à chacun d'eux le dividende qui leur revient.

4. — Les règles qui précèdent ne concernent que les créanciers chirographaires. En effet, aux termes de l'article 403 *Maǧalla*, le créancier bénéficiaire d'une vente a réméré continuera à jouir de cette sûreté pour le paiement intégral de sa créance. Ce droit devait naturellement être étendu à toute autre forme de sûreté réelle reconnue telle que le gage.

5. — *Le droit de revendication du vendeur.* En cas de vente d'un bien au débiteur devenu insolvable, si la chose vendue lui a été régulièrement livrée sans qu'il en ait acquitté le prix, le vendeur ne possèdera aucun privilège et il sera traité comme les créanciers, venant en concours avec eux pour sa créance du prix.

Si, au contraire, la chose n'a pas été livrée à l'acheteur, le vendeur pourra la garder, en exerçant sur elle son droit de rétention *(ḥaqq al-ḥabs)*, la soustrayant ainsi à l'action des créanciers. Il la fera vendre, s'il le désire, sur décision du juge et se fera attribuer privativement le produit de la vente ; et si ce produit est inférieur au montant de la créance du prix, le vendeur viendra, pour le solde, en concours avec les autres créanciers du débiteur (arg. art. 296 *Maǧalla*). Le même droit de rétention est reconnu au vendeur au cas même où le débiteur insolvable acheteur aurait pris livraison de la chose, mais indûment : le vendeur pourra la reprendre pour exercer sur elle son droit de rétention dans les mêmes conditions que

ci-dessus. Mais, dans l'un et l'autre cas, le vendeur ne pourra pas demander la résolution du contrat, contrairement à une opinion attribuée à Šāfi'ī.

Au cas où c'est le débiteur qui, avant son insolvabilité et le jugement d'interdiction, a vendu une chose et encaissé le prix sans avoir fait la livraison, l'acheteur pourra revendiquer la chose, considérée comme étant restée à titre de dépôt entre les mains du vendeur, et toute action des créanciers sur elle sera écartée (arg. art. 294 *Maǧalla*).

A fortiori le droit de revendication devait être reconnu à tout propriétaire d'un bien qui ne se trouverait en les mains du débiteur qu'à titre de détention (dépôt).

Désuétude et abrogation tacite de l'institution.

Le célèbre commentateur ottoman de la *Maǧalla*, Ali Haydar, notait déjà (sub art. 999) : « De nos jours on n'interdit plus pour cause de dettes ». Aussi bien, l'institution de l'interdiction avec vente des biens, telles qu'elles étaient prévues dans le droit musulman et codifiées dans la *Maǧalla*, ainsi que les procédures d'emprisonnement du débiteur, de la *mulāzama*, de la justice privée, étaient non seulement tombées en désuétude en raison de leurs imperfections et de leur caractère archaïque, mais elles ont été abrogées tacitement par les diverses lois modernes introduites dans l'empire ottoman : par l'entrée en vigueur du système de la faillite en ce qui concerne les commerçants (code de commerce de 1850) et, en droit commun, par l'effet des divers lois et règlements qui, à partir du code de procédure de 1878, ont institué des procédures modernes d'exécution avec lesquelles les anciennes procédures se sont trouvées radicalement incompatibles.

PRINCIPAUX TEXTES UTILISÉS

Al-Baḥr al-rā'iq, Imprimerie *Dār al-kutub al-'arabīya*, Le Caire, 1334 H., T. VI, p. 282-290, Ibn Nuǧaym ; et le T. VIII de cet ouvrage qui en est le supplément *(takmila)*, Ṭūrī.

Durar al-ḥukkām. Imprimerie *Kāmil*. Istanbul, 1330 H., T. II, p. 273-275, Mullā-Ḫusraw.

Al-Hidāya, šarḥ Bidāyat al-mubtadī'. Imprimerie *Ḫayrīya*, Le Caire, 1326 H., T. III, p. 83-84 et 230-232, Marġīnānī.

Al-Mabsūṭ. Imprimerie *Sa'āda*, Le Caire (sans date). T. XIV, p. 163-166, Saraḫsī.

Maǧallat al-aḥkām al-'adlīya et son commentaire. Sélim Bāz. Imprimerie *Belles-lettres*, Beyrouth, 1923, p. 538-557.

Maǧma' al-anhur fī šarḥ Multaqā l-abḥur. Imprimerie *Dār al-ṭibā'a*. Istanbul, 1316 H., T. II, p. 442-444, Dāmād effendī.

Marǧi' al-ṭullāb. Imprimerie *'Ilmīya*. Beyrouth, 1914, Miḫā'īl Bustānī.

Radd al-muḥtār 'alā-l-durr al-muḫtār. Istanbul, 1324 H., T. V, p. 129-131, Ibn 'Ābidīn.

Émile TYAN
(Beyrouth)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 1er AVRIL 1965
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26.210 — Éditeur n° 265
Dépôt légal : 2e trimestre 1965

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, Paris (VII[e])
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. SOL. 93-39

Paul DESCHAMPS
Membre de l'Institut
et
Marc THIBOUT
Conservateur du Musée des Monuments Français

LA PEINTURE MURALE EN FRANCE

AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE GOTHIQUE

(1180-1380)

Ouvrage de 268 pages au format in-4 raisin comportant 78 dessins au trait, 12 planches (24 figures) en quadrichromie et 152 planches (353 figures) en phototypie. Reliure toile sous jaquette en quadrichromie. Prix : 120 F